J. EVOLA

IL CAMMINO DEL CINABRO

VANNI SCHEIWILLER - MILANO

J. EVOLA

IL CAMMINO DEL CINABRO

ALL'INSEGNA DEL PESCE D'ORO
MILANO - MCMLXXII

PRIMA EDIZIONE: 1963
SECONDA EDIZIONE ACCRESCIUTA: 1972

NOTA DELL'EDITORE

L'intenzione originaria dell'autore era che questo libro uscisse postumo; ma dopo la pubblicazione di Cavalcare la Tigre *(Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione, 1961), che ha causato all'editore non poche incomprensioni, ho ritenuto utile pubblicarlo già ora che per chiarire tanti equivoci e sfatare tante leggende.*

Questo libro può fornire anzitutto una utile guida per meglio orientarsi nell'insieme assai complesso e vario delle opere e dell'attività di Evola: dall'arte d'avanguardia (arte astratta e dadaismo) alla filosofia speculativa, dagli studi orientali alla critica dell'attuale civiltà, dalle discipline esoteriche alla filosofia della storia e alla dottrina dello Stato.

Il libro può avere, inoltre, il valore di un « documento umano » e di testimonianza di uno spirito libero, in ogni senso (non è stato mai iscritto a un partito), attraverso i suoi tempi. Mentre descrive il formarsi graduale di un pensiero, rievoca esperienze, lotte e situazioni di un periodo lungo più decenni, senza l'autocompiacimento o la tendenziosità di odierni autori.

Da qui una specie di congiura del silenzio intorno a Evola da parte della cultura e critica ufficiale, nonostante che un pubblico attento (e non tutto composto di improvvisati discepoli) segua ogni sua nuova opera e nonostante che diversi suoi libri siano noti e tradotti anche all'estero, dove Evola viene considerato una delle figure più significative, anche se discusse, della cultura italiana.

L'ostracismo nostrano deriva essenzialmente da alcuni miti o luoghi comuni intorno all'autore, senza esaminarne seriamente la base, tutto riducendo al sentito dire (la nostra cara tradizione orale, di un caro paese dove tutti scrivono, e pubblicano, ma nessuno legge) o all'applicazione di facili etichette. In ogni caso, accusando sempre senza nessuna conoscenza diretta delle opere di Evola. Per esempio, la taccia di « razzista »; anche se Evola ha cura di distinguere « razzismo » da « antisemitismo », è quest'ultimo che gli si vuole rinfacciare. Eppure Renzo De Felice nella sua Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo *(Einaudi, Torino, 1961) pone l'Evola tra « coloro che, imboccata una certa strada, la seppero percorrere, in*

confronto con tanti che scelsero quella della menzogna, dell'insulto, del completo obnubilamento di ogni valore culturale e morale, con dignità e perfino con serietà ». Testimonia, lo stesso autore, che « l'Evola, a sua volta, respinse anche piú recisamente [dell'Acerbo] ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica » (op. cit., *p. 447*), *tanto da tirarsi addosso gli attacchi e il sarcasmo dei varî razzisti improvvisati dell'epoca. Lo stesso potrebbe dirsi di altri miti connessi alla figura e all'attività di Evola.*

Questo libro può servire a dissipare molti equivoci intorno all'autore, per chi sia in buona fede. Questi, e qualsiasi spirito libero, potranno non accettare una parte o anche tutte le idee di Evola, trattandosi di un autore assolutamente controcorrente, *ma dopo averlo letto e compreso, e dopo un doveroso riconoscimento del suo livello. Libro, insomma, di chiarificazione e di demistificazione: se Tartufo ritornasse oggi al mondo sarebbe senz'altro contro Evola, dico parafrasando una frase celebre.*

Vanni Scheiwiller

(1963)

Le pagine che mi accingo a scrivere hanno una qualche ragione d'essere nell'eventualità che un giorno l'opera da me svolta nel corso di oltre otto lustri sia fatta oggetto di una attenzione diversa da quella che, in genere, in Italia fino a questo momento le è stata concessa.

Tale eventualità appare abbastanza problematica, dato lo stato attuale delle cose e il clima culturale e politico-sociale che si può prevedere anche per il futuro. Comunque, l'intento è di fornire una guida a chi, interessandosi retrospettivamente all'insieme dei miei scritti e della mia attività, volesse orientarsi e stabilire quel che in essa può avere un significato non soltanto personale e episodico.

Si è che un tale eventuale esame potrà incontrare alcune difficoltà. In primo luogo, si avranno dinanzi libri da me scritti in diversi periodi: cosí, se non si considera la loro collocazione nel tempo essi potranno dare l'impressione di divergenze anche notevoli. Già a tale riguardo una guida è necessaria.

Come secondo e piú importante punto, nella mia attività, che ha avuto diverse fasi e che si è applicata a diversi dominî, l'essenziale ha bisogno di essere separato dall'accessorio, e specie nei libri giovanili conviene tener conto di una preparazione necessariamente incompleta e di influenze dell'ambiente culturale solo in séguito eliminate a poco a poco, grazie ad una maggiore maturità.

In genere, occorre considerare il fatto che in buona misura io ho dovuto aprirmi da solo la via. Non ho avuto l'aiuto inapprezzabile di cui, in altri tempi e in un diverso ambiente, poté usufruire, nello svolgere una analoga attività, chi fin da principio era direttamente collegato con una tradizione viva. Quasi come un disperso, ho dovuto cercare di riconnettermi coi miei propri mezzi ad un esercito allontanatosi, spesso attraversando terre infide e perigliose: un certo collegamento positivo essendosi stabilito solo a partire da un dato periodo. Nella sua parte essenziale e valida ciò che ho sen-

tito di dover esprimere ed affermare appartiene infatti ad un mondo diverso da quello in cui mi sono trovato a vivere. Cosí in un primo tempo a guidarmi è stato solo un orientamento congenito; la chiarificazione e la precisazione delle idee e degli scopi sono avvenute successivamente, con l'ampliarsi delle mie esperienze e delle mie conoscenze.

IL FONDO PERSONALE E LE PRIME ESPERIENZE

Per fornire una guida attraverso i miei scritti il meglio è, pertanto, dire succintamente della loro genesi, delle loro premesse e delle intenzioni avute stendendoli. Se dei cenni autobiografici non potranno essere evitati, essi saranno però ridotti al minimo indispensabile e serviranno piú che altro a spiegare quel che nei miei libri ha un carattere non rilevante. In genere, sarà opportuno indicare subito quel che si può chiamare la mia « equazione personale », facendo però la seguente osservazione.

Fichte ebbe a dire che a seconda di quel che si è, si professa una data filosofia, e le « condizionalità sociali », il cosidetto *background* individuale, la « posizionalità » e simili hanno acquistato una parte di rilievo in certa critica contemporanea. Su ciò debbonsi fare delle riserve. Assumere esclusivamente simili criteri può essere legittimo nel solo caso che ciò che una persona pensa, crede, scrive e fa abbia un carattere puramente individuale. Questo è bensí il caso per quasi tutti gli autori dei nostri tempi; ma non è detto che non possano anche presentarsi casi piú complessi, nei riguardi dei quali detto modo di vedere e di spiegare risulta inadeguato e superficiale. Può anche darsi che una data « equazione » o disposizione personale faccia da condizione al solo titolo di una causa occasionale, come un mezzo, in sé contingente, il quale ha permesso di esprimersi anche a contenuti che in sé stessi vanno oltre l'individuo (non essendo necessario nemmeno che questi di ciò si renda conto). Per chiarire l'idea con una analogia: dovendo far bombardare una città apparirà evidente l'opportunità pratica di utilizzare chi, come individuo, abbia disposizioni distruttive, non già umanitarie e filantropiche; allora la disposizione si accorderà con lo scopo, senza però che ciò dica qualcosa circa l'eventuale carattere sopraordinato di quest'ultimo.

Tale è la parte che in alcuni casi l'equazione personale può avere nello stesso campo intellettuale e spirituale. Ciò premesso, quanto a equazione personale due disposizioni sembrano caratterizzare la mia natura. La prima è stata un impulso alla trascendenza, impulso manifestatosi fin dalla primissima gioventù. Come conseguenza, da tempo mi è stato proprio un certo distacco dall'umano. Vi è chi ha ritenuto procedere, tale disposizione, da un residuale ricordo pre-

natale. È anche il sentimento che io ho avuto. Solo dopo che ebbi lasciato dietro di me il piano delle esperienze estetiche e filosofiche l'impulso ora accennato si manifestò nella sua forma autentica. Ma già prima era accaduto che qualcuno, che in cose del genere aveva una competenza specifica, fosse sorpreso nel rilevare in me, sia pure in germe, in relazione a ciò, l'orientamento che generalmente deriva non da teorie, ma dal mutamento di stato causato da certe operazioni a cui in prosieguo avrò spesso da accennare.

Cosí potrei parlare di una linea preesistente, o celata eredità, che nel corso della mia esistenza è stata ravvivata da varie influenze. Da ciò deriva la sostanziale autonomia del mio sviluppo. È probabile che ad un dato momento due personalità abbiano esercitato su di me una insensibile ma reale azione risvegliatrice. Ma già il fatto che io ne abbia avuto il sospetto solo a distanza di anni, dimostra che non si trattò di un innesto estrinseco. Il naturale distacco dall'umano nei riguardi di molto di ciò che, specie nel campo affettivo, viene solitamente considerato come normale, si manifestò in me in età giovanissima, direi anzi soprattutto in essa. Come aspetto negativo, dovunque questa disposizione si è manifestata ibridamente, impegnando la mia semplice individualità, essa ha ingenerato una certa insensibilità e freddezza d'animo. Però nel campo che piú importa è stata essa a rendermi possibile il riconoscimento diretto di valori non condizionati, esulanti del tutto dal modo di vedere e di sentire dei miei contemporanei.

La seconda disposizione la si potrebbe chiamare — ad usare un termine indù — da *kshatriya.* La parola in India ha designato un tipo umano incline all'azione e all'affermazione, « guerriero » in senso lato, opposto a quello religioso-sacerdotale o contemplativo del *brahmâna.* Anche questo è stato un mio orientamento, benché solo a poco a poco esso si precisò nel modo giusto. Esso potrebbe derivare da una seconda, nascosta eredità, o oscuro ricordo. In un primo periodo della mia vita questa disposizione si manifestò in una forma grezza, portando ad una non equilibrata affermazione dell'Io, con la controparte speculativa della dottrina della potenza e dell'autarchia da me formulata. Ma essa è stata anche la base esistenziale che, malgrado il loro anacronismo, mi ha fatto sentire come assolutamente evidenti valori e realtà di un diverso mondo, del mondo di una civiltà gerarchica, aristocratica e feudale. È stata

anche la base esistenziale per la mia critica immanente all'idealismo trascendentale e pel suo superamento in una teoria dell'Individuo Assoluto. Infine, come disposizione generale mentale, debbo ad essa l'impulso a posizioni nette, senza compromessi, una specie di intrepidezza intellettuale esprimentesi, a parte le estrinsecazioni polemiche, in coerenza e rigore logico.

Come è evidente, vi era una certa antitesi fra le due predisposizioni. Mentre l'impulso alla trascendenza ingenerava un senso di estraneità per la realtà e — in gioventù — quasi il desiderio di una liberazione o evasione non esente da sfaldamenti mistici, la disposizione da *kshatriya* mi portava all'azione, all'affermazione libera centrata sull'Io. Può darsi che il contemperare le due tendenze sia stato il compito esistenziale fondamentale di tutta la mia vita. Assolverlo, ed evitare, anche, un tracollo, mi è stato possibile nel punto in cui giunsi ad assumere l'essenza dell'uno e dell'altro impulso su di un piano superiore. Nel campo delle idee, la loro sintesi sta alla base della formulazione precipua da me data, nell'ultimo periodo della mia attività, al « tradizionalismo », in opposto a quella, piú intellettualistica e orientaleggiante, della corrente facente capo a René Guénon.

Non posso ricondurre le disposizioni di cui ho parlato ad influenze d'ambiente né a fattori ereditari (nel senso corrente, biologico). Debbo pochissimo all'ambiente, all'educazione, alla linea del mio sangue. In larga misura, mi sono trovato in contrasto sia con la tradizione predominante in Occidente — il cristianesimo e il cattolicesimo — sia con la civiltà attuale, col « mondo moderno » democratico e materialista, sia con la cultura e con la mentalità prevalenti nella nazione in cui sono nato, l'Italia, sia, infine, col mio ambiente familiare. Se mai, l'influenza di tutto ciò è stata indiretta, negativa: in me ha favorito solo delle reazioni.

Tanto basta per quanto riguarda la mia « equazione personale ». Nella prima adolescenza, mentre seguivo studi tecnici e matematici, si sviluppò in me un interesse naturale e vivo per le esperienze del pensiero e dell'arte. Da giovinetto, sùbito dopo il periodo dei romanzi d'avventure, mi ero messo in mente di compilare, insieme ad un amico, una storia della filosofia, a base di sunti. D'altra parte, se mi ero già sentito attratto da scrittori, come Wilde e D'Annunzio, presto il mio interesse si estese, da essi, a tutta la letteratura

e l'arte piú recenti. Passavo intere giornate in biblioteca, in un regime serrato ma libero di letture.

In particolare, per me ebbe importanza l'incontro con pensatori, come Nietzsche, Michelstaedter e Weininger. Esso valse ad alimentare una tendenza di base, anche se, a tutta prima, in forme confuse e in parte distorte, quindi con una mescolanza del positivo col negativo. Per quel che riguarda Nietzsche, due furono le conseguenze principali.

Anzitutto una opposizione al cristianesimo. Nato in una famiglia cattolica, questa religione non mi aveva mai detto nulla. Nei suoi temi specifici — teoria del peccato e della redenzione, dottrina dell'amore, del sacrificio divino e della grazia, teismo e creaturalismo — io la sentivo assolutamente estranea, e come tale continuai a sentirla anche quando il mio punto di vista non fu piú influenzato dall'immanentismo idealistico. Se in un successivo periodo ho riconosciuto alcune possibilità valide, « tradizionali », del cattolicesimo, in ciò si è trattato di un fatto soltanto intellettuale, di un dovere di obiettività, il *quid specificum* del cristianesimo continuando però a non trovare risuonanza alcuna nella mia natura. Circa il cattolicesimo in quanto, in genere, religione positiva, si manifestarono anche nel mio caso gli effetti deprecabili del suo essersi ormai ridotto a forme devozionali, sentimentali e moralistiche in margine alla società borghese, del suo scarso interesse a dar risalto soprattutto allo sfondo di una vera sacralità e di alta ascesi, al senso interno di simboli, riti e sacramenti. Cosí la mia via verso ciò che, come spiritualità sovramondana e come sovrannaturalità, sovrasta il pensiero moderno profano e le sue prevaricazioni, dovetti aprirmela senza alcun rapporto con quella tradizione, dopo l'esaurirsi di esperienze in cui l'impulso congenito verso la trascendenza si applicò ad un tronco, in fondo, problematico e sospetto, quale è quello dell'idealismo trascendentale.

In secondo luogo, Nietzsche andò incontro all'accennata disposizione *kshatriya,* in una rivolta contro il mondo borghese e la sua piccola morale, contro ogni egualitarismo, democraticismo e conformismo, e nella affermazione dei principî di una morale aristocratica e dei valori dell'essere che si scioglie da ogni legame ed è a sé stesso la propria legge (inutile dire che anche Stirner figurò fra le mie prime letture). Quasi nessuna influenza ebbe invece su

di me la dottrina nietzschiana del superuomo in quei suoi aspetti inferiori, individualistico-estetizzanti o biologici di esaltazione della « vita », coi quali in quel periodo, ma anche piú tardi, molti identificavano il messaggio nietzschiano. Su me agí invece piú positivamente l'influenza di Michelstaedter, figura tragica di precoce filosofo, allora quasi sconosciuto, nel pensiero del quale aveva risalto, piuttosto, una purificata, estrema teoria dell'« essere », della sufficienza interna, dell'autarchia. Ma su ciò, piú oltre (fra l'altro, ebbi per amico un cugino di Michelstaedter che ne seguiva le idee e che fece la sua stessa fine: si uccise).

Quanto alla linea antiborghese, nel campo privato personale essa da allora doveva informare tutta la mia esistenza, anche nei suoi aspetti empirici. Cosí mi sono mantenuto libero sino alla fine da qualsiasi vincolo della società in cui ho vissuto, estraneo alle *routines* sia professionali che sentimentali e familiari. Come esempio, da giovane feci un particolare punto del non voler assolutamente prendere una laurea, benché avessi quasi completato studi corrispondenti. L'apparire come un « dottore » o un « professore » in veste autorizzata e per scopi pratici, mi sembrò cosa intollerabile, benché in séguito dovessi vedermi continuamente applicati simili titoli, che non ho. Qui il *kshatriya* avrebbe solidarizzato con quel l'appartenente ad una antica famiglia piemontese che disse paradossalmente: « Divido il mondo in due categorie: la nobiltà e coloro che hanno una laurea ».

A parte gli autori accennati, va menzionata l'influenza che su me adolescente esercitò anche il movimento che alla vigilia della prima guerra mondiale e durante la prima parte di essa ebbe per centro Giovanni Papini con le riviste *Leonardo* e *Lacerba,* in séguito in parte anche con *La Voce.* Fu il periodo dell'unico vero *Sturm und Drang* che la nostra nazione abbia conosciuto, dell'urgere di forze insofferenti del clima soffocante dell'Italietta borghese del primo novecento. Capovolgendo il giudizio corrente, ritengo che un vero significato Papini l'abbia avuto proprio e soltanto in quel periodo. Egli fu, allora, un apritore di breccia. A lui e al suo gruppo si deve il nostro venire a contatto con le correnti straniere piú varie e interessanti del pensiero e dell'arte d'avanguardia, con l'effetto di un rinnovamento e di un ampliamento di orizzonti. Non si trattava soltanto delle riviste accennate, ma anche di iniziative,

come la collana « Cultura dell'Anima » che, diretta da Papini, portò a conoscenza di noi giovani una serie di scritti antichi e moderni di particolare significato, indicandoci vie da seguire ulteriormente. Inoltre quello fu anche il periodo « eroico » del futurismo, al quale per un certo periodo il gruppo fiorentino papiniano si affiancò. Ma ancor piú ci entusiasmava, a quel tempo, il Papini paradossale, polemico, individualista, iconoclasta, rivoluzionario: perché, malgrado la brillante facciata scandalistica dei suoi scritti, noi credevamo che egli facesse sul serio. Nell'attacco contro la cultura ufficiale accademica, contro il servilismo intellettuale, contro i nomi fatti, contro i valori della morale e della società borghesi, eravamo entusiasticamente con lui, anche se ci infastidiva certo suo stile neorealista *avant la lettre* e certi suoi andari da becero fiorentino portati sul piano intellettuale e polemico. Credevamo anche nella sincerità e nell'autenticità di quanto aveva scritto nel suo autobiografico *Un uomo finito*. A dei giovani, non poteva non far colpo quel nichilismo che lasciava in piedi soltanto l'individuo nudo, sdegnoso di ogni appoggio, chiuso ad ogni evasione. Solo piú tardi dovevo accorgermi che si trattava di un intellettualismo privo di ogni radice profonda e non disgiunto da molto esibizionismo. Era perciò da attendersi che Papini non tenesse le posizioni, anche se la sua successiva conversione al cattolicesimo doveva essere superficiale non meno degli atteggiamenti precedenti, senza la base di una vera crisi spirituale. Ciò risulta ben chiaro da quella *Storia di Cristo* a cui Papini dovette soprattutto la sua notorietà e il suo successo pratico. In tale libro non vi è nulla di trasfigurato e di trasfigurante, non vi si avverte il menomo mutamento esistenziale di livello: uguale è anche lo stile, nulla viene dato come dimensione in profondità del cattolicesimo e dei suoi miti. È una banale apologetica in base ai dati piú esteriori, catechistici e sentimentali di questa credenza. Ciò, mentre era stato proprio il Papini del primo periodo a far conoscere a noi giovani, fra l'altro, figure di mistici, quali Meister Eckhart, e scritti sapienziali che avrebbero avviato verso ben diversi orizzonti, nel caso di un vero superamento in senso tradizionale dell'individualismo intellettualistico e anarchico. D'altra parte, è indice segnaletico del livello sia del cattolicesimo attuale che della nostra cultura l'aver valorizzato quasi nei termini di un capolavoro e di un'alta testimonianza umana un simile libro mediocre. Ma questa è una digressione.

Alcuni altri scrittori o artisti del gruppo papiniano dovevano, in un modo o nell'altro, non tenere le posizioni e rientrare nella normalità, considerando come semplici esperienze giovanili quanto fecero in quel primo periodo rivoluzionario. Nello stesso campo della pittura e della musica si ebbero presto noti « ritorni » e rivolgimenti neo-classici. Cosí in fatto di visione generale della vita non è una vanteria ma una constatazione oggettiva il dire essere stato, io, l'unico del periodo dello *Sturm und Drang* italiano a aver tenuto fermo e a cercare e trovare punti positivi di riferimento senza compromessi di sorta col mondo che allora era stato negato.

In quel periodo giovanile, dato che in Italia come movimento artistico d'avanguardia praticamente esisteva quasi soltanto il futurismo, ebbi rapporti personali con esponenti di esso. In particolare, fui amico del pittore Giacomo Balla, e conobbi Marinetti. Anche se il mio interesse principale era pei problemi dello spirito e della visione della vita, coltivavo altresí la pittura, una disposizione spontanea al disegno essendosi manifestata in me già da bambino. Non tardai però a riconoscere che, a parte il lato rivoluzionario, l'orientamento del futurismo si accordava assai poco con le mie inclinazioni. In esso mi infastidiva il sensualismo, la mancanza di interiorità, tutto il lato chiassoso e esibizionistico, una grezza esaltazione della vita e dell'istinto curiosamente mescolata con quella del macchinismo e di una specie di americanismo, mentre, per un altro verso, ci si dava a forme sciovinistiche di nazionalismo.

A quest'ultimo riguardo la divergenza mi apparve netta allo scoppio della prima guerra mondiale, a causa della violenta campagna interventista svolta sia dai futuristi che dal gruppo di *Lacerba*. Per me era inconcepibile che tutti costoro, con alla testa l'iconoclasta Papini, sposassero a cuor leggero i piú vieti luoghi comuni patriottardi della propaganda antigermanica, credendo sul serio che si trattasse di una guerra per la difesa della civiltà e della libertà contro il barbaro e l'aggressore. Ancora non ero uscito dall'Italia; cosí avevo solo una sensazione confusa delle strutture gerarchiche, feudali e tradizionali, sussistenti nell'Europa centrale e scomparse quasi del tutto nelle altre aree europee per effetto delle idee dell' '89. Non per questo la direzione delle mie simpatie era meno precisa, e piú che l'astensione pacifista e neutralista dell'Italia, auspi-

cavo il suo intervento secondo la formula della Triplice Alleanza. In questo modo di sentire — vale appena dirlo — non aveva parte alcuna l'ammirazione accademica per la *Kultur* tedesca — pel culturalume da *Herr Professor* — che invece informava il neutralismo di diversi intellettuali borghesi italiani (con Benedetto Croce alla testa), i quali non si rendevano conto che l'oggetto di questa loro ammirazione era qualcosa di laterale e di deteriore rispetto alla tradizione piú essenziale di quei popoli, da ricercarsi piuttosto nella loro concezione dello Stato, nei principî d'ordine e di disciplina, nell'etica prussiana, in sussistenti, nette e sane divisioni sociali solo in parte pregiudicate dalla rivoluzione del Terzo Stato e dal capitalismo. Mi ricordo che a quel tempo scrissi un articolo in cui sostenevo che, anche a voler combattere non a fianco della Germania ma contro di essa, lo si sarebbe dovuto fare sposando i suoi stessi principî, non già in nome delle ideologie nazionalistiche e irredentistiche, o di quelle democratiche, sentimentali e ipocrite della propaganda alleata. Avendo letto questo articolo, Marinetti ebbe a dirmi testualmente: « Le tue idee sono lontane dalle mie piú di quelle di un esquimese ». A partire dal lontano 1915, a tale riguardo il mio atteggiamento doveva rimanere immutato, essendo stato successivamente rafforzato dalla mia conoscenza diretta delle realtà dell'Europa centrale.

Per un altro verso, la guerra mi sembrava però necessaria come un puro fatto rivoluzionario. A tutta prima, non era stata diversa l'idea dello stesso gruppo Papini — l'Italia doveva ridestarsi e rinnovarsi combattendo — e Marinetti aveva coniato la famosa formula « Guerra sola igiene del mondo ». Ma sia l'uno che l'altro avevano finito col cedere a motivazioni per me inconsistenti.

Presi parte alla guerra, dopo aver frequentato a Torino un corso accelerato per allievi ufficiali di artiglieria. A tutta prima fui assegnato a posizioni montane di prima linea, vicino ad Asiago. Anche là continuai come potei i miei studi. Dalle esperienze della guerra e della vita militare non trassi però tutto ciò che esse in altre circostanze avrebbero potuto darmi, anche perché non mi trovai impegnato in azioni militari di rilievo.

Rientrato a Roma, mia città natale, dopo la guerra, gli anni che seguirono furono per me quelli di una grave crisi. Col compiersi del mio sviluppo, si acutizzarono in me l'insofferenza per la vita

normale alla quale ero tornato, il senso dell'inconsistenza e della vanità degli scopi che normalmente impegnano le attività umane. In modo confuso ma intenso, si manifestava il congenito impulso alla trascendenza. In questo contesto, vi è anche da accennare all'effetto di alcune esperienze interiori da me affrontate a tutta prima senza una precisa tecnica e coscienza del fine, con l'aiuto di certe sostanze che non sono gli stupefacenti piú in uso, e l'impiego delle quali richiede anzi, nei piú, il superamento di una naturale rivolta dell'organismo e un particolare controllo di esso. Mi portai, per tal via, verso forme di coscienza in parte staccate dai sensi fisici. Passai non di rado vicino all'area delle allucinazioni visionarie e fors'anche della pazzia. Ma una costituzione fondamentalmente sana, il carattere autentico dell'impulso che mi aveva condotto verso queste avventure e una intrepidezza dello spirito mi portarono oltre.

Specie in base a quanto doveva risultarmi in séguito, tali esperienze non furono prive di alcuni frutti positivi. Mi fornirono punti di riferimento a cui altrimenti forse con difficoltà sarei giunto; ciò, anche nel campo dottrinale, nei riguardi della comprensione di retroscena nascosti di alcune forme del neo-spiritualismo e del cosidetto occultismo contemporaneo. Su di ciò, tornerò piú oltre.

Le ripercussioni di tali esperienze valsero però ad aggravare la crisi dianzi accennata. In alcune tradizioni si parla, a tale riguardo, dell'« essere morsi dalla serpe ». È un bisogno di intensità e di assoluto, a cui nessun oggetto normale appare adeguato. Donde, anche, una specie di *cupio dissolvi,* un impulso a disperdersi e a perdersi. Le cose giunsero a tal punto, che avevo divisato di porre liberamente fine alla mia esistenza — allora, avevo circa ventitré anni. Questa soluzione problematica — la stessa che, sia pure con uno sfondo assai diverso, aveva portato un Weininger e un Michelstaedter alla catastrofe — fu evitata grazie a qualcosa di simile ad una illuminazione, che io ebbi nel leggere un testo del buddhismo delle origini (*Majjhimanikâyo,* I, 1). È il discorso in cui il Buddha indica, in una sequenza a crescendo, le identificazioni che il « nobile figlio », avviato verso il Risveglio, deve recidere. Sono le identificazioni col proprio corpo, coi propri sentimenti, con gli elementi, con la natura, con le divinità, col tutto, e cosí via, sempre piú in alto, verso l'assoluta trascendenza. Il termine ultimo della sequenza, corrispondente alla prova estrema, è dato dall'idea stessa dell'«estin-

zione ». Nel testo è detto: « Chi prende l'estinzione come estinzione e, presa l'estinzione come estinzione, pensa l'estinzione, pensa all'estinzione, pensa sull'estinzione, pensa ' Mia è l'estinzione ' e si rallegra dell'estinzione, costui, io dico, non conosce l'estinzione ». Fu, per me, una luce improvvisa. Sentii che quell'impulso ad uscire, a dissolvermi, era un vincolo, una « ignoranza », opposta alla vera libertà. In quel momento deve essersi prodotto in me un mutamento, e il sorgere di una fermezza capace di resistere ad ogni crisi.

Per me come individuo il problema tuttavia sussistette, come quello di controllare una forza ridestata non suscettibile ad esaurirsi nelle comuni attività. Una delle estrinsecazioni di essa fu l'impulso a portare sino in fondo, verso il limite, ogni esperienza, per quindi andar oltre. Una formula del Simmel indica l'unica soluzione, presso una situazione del genere: quella massima intensità del vivere che, grazie ad un mutamento di polarità, porta verso un piú-che-vivere. Ma non è una formula facile da realizzare praticamente. Il problema, per me, non è venuto meno col passare degli anni. Comunque, finora mi è stato dato di sostenere la tensione, spesso spossante, e le ripercussioni dovute a questa situazione esistenziale — qui, il termine « esistenziale » potendo essere preso proprio nel significato datogli dalla corrente (da me conosciuta solo molto dopo) che ne ha fatto la propria insegna: l'esistenzialità, come quella paradossale coesistenza in atto di condizionato e incondizionato di cui hanno parlato il Kierkegaard, lo Jaspers e l'Heidegger. Esclusa ogni soluzione violenta grazie all'esperienza dianzi riferita, l'orientamento, da allora, fu essenzialmente questo: cercar di giustificare la mia esistenza con còmpiti e attività che non avessero un carattere puramente individuale o, almeno, che a me non sembrassero tali; poi, dovunque fosse possibile, interrogare ciò che viene chiamato comunemente destino, saggiandolo, in ordine a quanto si riferiva al continuarsi della mia esistenza presa nel suo complesso.

In tema di fattori personali, questi ragguagli possono bastare. In piú, sarà forse utile una osservazione riguardo le già accennate esperienze ottenute usando coadiuvanti esterni. Mezzi del genere producono effetti diversi a seconda delle disposizioni individuali e dell'impulso che spinge ad usarli. Cosí lo stesso alcool se poté dar luogo alle esperienze d'ordine estatico e sacro del dionisismo tracio

e di altre correnti, serve parimenti al tramortimento e all'anestetizzazione spirituale di una umanità regressiva, come per esempio quella moderna nord-americana. Fra i contemporanei, dopo i casi citati da William James, le esperienze non banali ottenute da Aldous Huxley con la mescalina e da lui assimilate a quelle fondamentali della mistica, hanno un evidente rapporto con la sua preparazione. In secondo luogo, che nel mio caso si sia trattato di semplici coadiuvanti, ciò è dimostrato dal fatto che quelle esperienze cominciarono e finirono negli anni giovanili. Non divenni schiavo di quei mezzi, di essi successivamente non sentii né il bisogno né la mancanza; ciò che ne poté derivare si conservò in via naturale durante il resto della mia vita, per aver relazione con qualcosa di preesistente e di congenito.

L'ARTE ASTRATTA E IL DADAISMO

Dopo di che, sarà opportuno un breve accenno alle mie esperienze nel campo artistico, sulla linea dell'astrattismo e del dadaismo, benché, come tracce di dominio pubblico, ben poco ne sia rimasto.

Ho già detto perché non simpatizzavo troppo coi futuristi. Nel primo dopoguerra fui invece attratto dal movimento dadaista, creato a Zurigo dal romeno Tristan Tzara: ciò, soprattutto per via del suo radicalismo. Il dadaismo non voleva essere semplicemente una nuova tendenza dell'arte d'avanguardia. Difendeva piuttosto una visione generale della vita in cui l'impulso verso una liberazione assoluta con lo sconvolgimento di tutte le categorie logiche, etiche ed estetiche si manifestava in forme paradossali e sconcertanti. Per aver conosciuto « il brivido del risveglio », i dadaisti proclamavano una « necessità severa senza disciplina né morale », l'« identità dell'ordine e del disordine, dell'Io e del non - Io, dell'affermazione e della negazione, come radianza di un'arte assoluta », la « semplicità attiva, l'incapacità di discernere fra i gradi della chiarezza ». « Ciò che vi è di divino in noi — affermava Tristan Tzara — è il risveglio dell'azione antiumana ». « Che ognuno gridi: vi è un gran lavoro distruttivo, negativo, da compiere. Spazzar via, ripulire. La purezza dell'individuo si afferma dopo uno stato di follía, di follía aggressiva e completa, di un mondo lasciato fra le mani di banditi che si lacerano e distruggono i secoli. Senza scopo né disegno, senza organizzazione, la follía indomabile, la decomposizione ». E ancora: « Dada è un microbo vergine ». « Cerchiamo la forza dritta, pura, sobria, unica, non cerchiamo nulla ». Il tratto piú caratteristico nel dadaismo era anche la sdrammatizzazione di codeste negazioni, cui si voleva togliere ogni *pathos* traducendole nelle forme del paradosso freddo e della pura contraddizione. « Dada non è serio — diceva ancora lo stesso Tzara. — Non si commuove per le disfatte dell'intelligenza. Con tutte le forze, lavora per l'introduzione, dappertutto, dell'idiozia ». « Il vero dadaismo è contro il dadaismo, si trasforma, afferma, dice nello stesso istante il contrario, senza darvi importanza ». (Si possono trovare tali espressioni nei *7 Manifestes Dada* di T. Tzara, raccolti in un volume uscito poi a Parigi nel 1924). Esteriormente, queste posizioni non erano prive di una certa

analogia col metodo dell'assurdo usato da alcune scuole esoteriche estremo-orientali — il Ch'an e lo Zen — per far saltare tutte le sovrastrutture del mentale: anche se, naturalmente, in queste lo sfondo è del tutto diverso. Si sarebbe potuto anche riandare alle parole di Rimbaud sul metodo della veggenza ottenuto con uno « sregolamento ragionato di tutti i sensi ».

Di rigore, il dadaismo non poteva condurre a nessun'arte in senso proprio. Segnava piuttosto l'autodissolversi dell'arte, in un superiore stato di libertà. Questo a me parve essere il suo significato essenziale; per cui, interpretando il dadaismo come il limite di una specie di dialettica immanente delle varie forme di arte modernissima (nell'appendice ai miei *Saggi sull'idealismo magico,* riprodotta nella ristampa recente del poema a quattro voci *La parole obscure du paysage intérieur*), credetti di poterlo elevare al rango di una vera e propria « categoria » in una delle mie successive opere filosofiche (*Fenomenologia dell'Individuo assoluto*). La conclusione piú coerente sarebbe stata il rigetto di ogni espressione artistica, il passaggio ad una vita vissuta allo sbaraglio, come fece Rimbaud quando mise da parte la sua stessa poesia percorsa da illuminazioni dopo aver scoperto che « Io, è un altro »; oppure un giuoco continuo, con una profonda serietà nella leggerezza e una leggerezza nella piú profonda serietà. Ma come soluzione intermedia prese piuttosto vita, in tale clima anarchico, l'arte astratta. A quel tempo, la sua formula era un uso dei puri mezzi espressivi staccati da ogni necessità e da ogni contenutismo, per evocare o attestare uno stato di libertà assoluta.

In Italia, fui tra i primissimi a rappresentare la corrente dell'arte astratta, in connessione col dadaismo (conobbi personalmente Tristan Tzara e altri esponenti del movimento). Ne abbozzai la teoria in una piccola pubblicazione del 1920, *Arte Astratta,* pubblicata per le « edizioni Dada » da Maglioni e Strini a Roma, contenente anche alcuni miei poemi e riproduzioni di miei quadri. In essa però l'istanza estetica passava, in fondo, in secondo piano rispetto all'estrinsecazione del conato verso l'incondizionato, mescolato con ripercussioni della crisi dianzi accennata, la cui fase piú acuta era corrisposta al periodo delle mie ultime esperienze artistiche. In quella *brochure,* in nome di una « superiore libertà » denunciavo la « aspiritualità » di tutto ciò che viene abitualmente

considerato come spirituale, dei valori della « umanità » e della spontaneità creatrice non meno che delle forme romantiche e tragiche dell'arte. Il clima postulato per l'arte astratta veniva contrapposto all'oscuro, incessante bisogno che trasporta l'uomo, in un eterno circolo. Vi si parlava del senso assoluto dell'Io, con l'imagine di una corrente non ancora canalizzata e arginata, dell'energia originaria prima del condizionamento ad opera dell'uno o dell'altro circuito umano, in sentimenti, creazioni, istinti, entusiasmi, utilità. Dell'insieme, un tratto caratteristico era però il risalto da me dato ad una estraneità spirituale impassibile e dominatrice piú che estatica, che per sua espressione precipua avrebbe dovuto avere l'agitazione arbitraria delle forme. A tale stregua, il palese intellettualismo dell'arte piú recente lo considerai come un aspetto non negativo, ma positivo, per la prevalenza della volontà sulla spontaneità. Il distacco da ogni contenuto dei mezzi espressivi e il loro uso secondo le infinite possibilità astratte era la tecnica da me indicata per suscitare, attraverso l'arte, presentimenti di uno stato superiore dell'essere, che in quel mio primo scritto associavo perfino al « breve, raro balenío attraverso la grande morte, la grande realtà notturna della corruzione e della malattia », rappresentato da esperienze di mistici e di veggenti. Certo, non mancavano sfaldature evasionistiche, in relazione alle mie accennate esperienze personali; però non fino al segno, che non si delineasse un orientamento specifico: al dadaismo facevo il rimprovero di non essere pervenuto sino alla dimensione piú profonda (avrei dovuto usare l'aggettivo « metafisica »); attraverso la distruzione, il sovvertimento, l'incoerenza, la contraddizione e l'astrazione esso pensava di liberare la « Vita » (quasi come in un esasperato bergsonismo), mentre per me si trattava di qualcosa di altro, di diverso dalla vita.

In realtà il movimento a cui mi ero associato, tenendo Tristan Tzara in alta stima, doveva realizzare ben poco di ciò che io in esso avevo visto. Se rappresentò di certo il limite estremo e insuperato di tutte le correnti d'avanguardia, tuttavia esso non si autoconsumò nell'esperienza di una effettiva « rottura di livello » di là da ogni arte e di ogni consimile espressione. Al dadaismo fece séguito il surrealismo, il cui carattere, dal mio punto di vista, era regressivo, perché esso per un lato coltivò una specie di automatismo psichico gravitando verso gli strati subconsci e inconsci dell'essere,

tanto da solidarizzare con la stessa psicanalisi, e dall'altro lato si ridusse a trasmettere sensazioni confuse di un « dietro » inquietante e inafferrabile della realtà (specie nella cosidetta « pittura metafisica ») senza nessuna vera apertura verso l'alto.

Quanto all'arte astratta, essa doveva finire in una convenzione e in una accademia. Vi è stata una pausa; poi il secondo dopoguerra l'ha vista risorgere e proliferare come un facile e spesso commercializzato prodotto. Andò del tutto perduto, in tale ripresa, il suo valore non di nuovo indirizzo artistico bensí di segno o traccia di una data situazione esistenziale, e soprattutto della tendenza alla trascendenza: valore, che per me era stato quello essenziale. Anche se riposta, una certa tendenza alla trascendenza non mancava allo stesso Tristan Tzara. Conservo una cartolina illustrata da lui inviatami dal Tirolo austriaco il 3 settembre 1921, con un simbolismo significativo: era un paesaggio di valle con una chiusa e con uno sfondo di ghiacciai. Sul campanile a freccia della chiesa, sulla croce, Tzara aveva disegnato, quasi rosicrucianamente, un fiore dischiuso, e sulla vetta piú alta dello sfondo, una mano con l'indice rivolto verso il cielo. Peraltro, artisti allo sbaraglio che già si erano associati al dadaismo, come l'Aragon, il Soupault, l'Éluard e il Breton, dovevano rientrare piú o meno nella normalità assicurandosi un nome nella cultura corrente.

Per quel che concerne i miei contributi in questo campo nel periodo accennato, per la pittura ricorderò una esposizione personale di cinquantaquattro opere tenuta nel 1920 alla Galleria Bragaglia di Roma; seguí un'altra esposizione personale di circa sessanta opere a Berlino alla galleria di *Der Sturm* di Herwart Walden e una seconda esposizione tenuta, insieme a Ciotti e Cantarelli, alla Galleria Bragaglia nel 1921, oltre alla partecipazione a mostre collettive a Losanna, Milano e altrove. Alcune mie opere attrassero l'attenzione di Sergej Diaghilev, il noto direttore dei primi balletti russi. Miei bozzetti per le scene del *Pelléas et Mélisende* di Debussy sono stati ricordati in storie della scenografia italiana di avanguardia. Dei miei quadri, diversi recavano il titolo di « paesaggio interiore » con l'indicazione di una data ora del giorno. Altri erano pure composizioni lineari o cromatiche. Un gruppo minore risentiva ancora del « contenutismo » futurista, anche se nella prima esposizione da Bragaglia usai, per esse, la designazione di « ideali-

smo sensoriale ». Nel 1921 smisi del tutto la pittura. Esaurita la esperienza, andai oltre. Buona parte dei miei quadri è andata dispersa. Solo dopo circa quarant'anni, dal 1960 al 1963, qualcuno in Italia e in Francia ha riportato l'attenzione su quei miei contributi, per il loro valore storico di anticipazioni. Fu anche organizzata una esposizione retrospettiva, che riscosse successo. Uno dei quadri si trova nella Galleria d'Arte moderna di Roma.

Nel campo della poesia, pubblicai qualcosa in alcune riviste francesi, a parte i poemi in appendice di *Arte Astratta.* Piú degno di rilievo è forse il poema in francese *La parole obscure du paysage intérieur,* uscito nel 1920 per la Collection Dada in sole 99 copie numerate. Apprezzato dai principali esponenti del dadaismo, esso chiuse la mia esperienza nel campo dell'arte d'avanguardia. Ho acconsentito alla sua ristampa quattro decenni dopo, per le edizioni Scheiwiller, anche per significare che io non rinnego affatto le mie passate esperienze e che sono lungi dal considerarle come dei « peccati di gioventú »; ho però avuto cura di spiegare la situazione e il periodo in cui il poema nacque: senza di che, il riapparire di quella composizione avrebbe costituito motivo di perplessità per coloro che mi conoscono solo per la mia attività piú recente d'orientamento « tradizionale ».

Per un cenno, se la tecnica del poema era quella della poesia astratta e della cosiddetta « alchimia delle parole » (le parole usate soprattutto nelle combinazioni delle loro frange evocative dissociate dal senso reale), tuttavia esso aveva anche un contenuto perché vi si descriveva una specie di dramma interiore, la cui chiave era indicata in un detto d'inspirazione gnostica: « Si ridestò al Grande Giorno e per aver creato le tenebre conobbe la luce ». Nel poema prendevano alternativamente la parola quattro personaggi i quali stavano a rappresentare date tendenze dello spirito. L'uno incarnava la volontà di un superamento distruttivo e dissolutivo, il secondo — un personaggio femminile — l'elemento umano, affettivo o sentimentale (l'« anima »), il terzo l'« astrazione disinteressata » nella rarefazione creata via via nel « paesaggio interiore », non disgiunta da una ironizzazione, l'ultimo la « contemplazione descrittiva », fungendo come una specie di coro, registrando cioè le trasformazioni che si susseguivano nel paesaggio. Il tema fondamentale era quello della oscurità esistenziale, della sorda, incessante

gravitazione che sta al fondo della vita umana. Distruzione e rarefazione vi intervenivano, pel presentimento di una superiore libertà e per effetto di un diverso impulso. La parola « iperbole » — la curva che tende asintoticamente all'infinito — chiude il poema, il quale fu anche recitato dinanzi ad un piccolo pubblico di invitati in un *cabaret* romano del tempo (alle « Grotte dell'Augusteo »), con accompagnamento musicale (Schönberg, ecc.).

Altre poesie scritte in quel periodo edite e inedite (come influenza, gli antecedenti erano soprattutto Rimbaud, Mallarmé e il Maeterlink delle *Serres Chaudes*) sono raccolte in un volumetto intitolato *Raâga Blanda.* Ad un certo momento si pensò ad organizzare un tiro birbone. Una mia conoscente, amica di Papini, avrebbe dovuto presentargli i poemi chiedendo una sua prefazione per la pubblicazione, indicandone come autore, con un nome immaginario, una persona che si sarebbe uccisa giovanissima. In effetti, la persona che aveva attraversato, nei loro aspetti contingenti e problematici, quelle esperienze ai margini dell'arte d'avanguardia era morta. Invece, nei termini di un documento dell'« astrattismo e del dadaismo » a carattere retrospettivo, il volumetto ha avuto una edizione normale nel 1969, a cura dell'editore Vanni Scheiwiller di Milano. Non scrissi, però, poesie né dipinsi piú dopo la fine del 1922.

IL PERIODO SPECULATIVO. L'IDEALISMO MAGICO E LA TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

Al periodo « artistico » fece seguito quello filosofico, che va all'incirca dal 1923 al 1927 (anche se alcuni libri scritti in tale periodo videro la luce solo piú tardi, fino al 1930). Come l'arte per me aveva avuto un retroscena extra-artistico, cosí anche la filosofia ne ebbe uno extra-filosofico.

Ho accennato che il mio interesse per la filosofia risaliva alla mia prima adolescenza. Ma tale interesse si associò sempre piú a quello per le dottrine riguardanti ciò che è sovrarazionale e trascendente. Già da ragazzo, vivissima era stata l'impressione provocata in me da alcuni romanzi del Merejkowskij — *La morte degli dèi, La resurrezione degli dèi* — col loro sfondo di idee gnostiche e di sapienza pagana. Súbito dopo la guerra la mia attenzione si era pertanto portata direttamente su dottrine sapienziali, specie orientali, a tutta prima facendo da tramite, spesso, quel che di esse era stato fatto conoscere da correnti spurie contemporanee, teosofistiche e « occultistiche », che intendevano rifarsi a quell'antica sapienza, da esse proposta come un antidoto contro il materialismo moderno, ma anche contro la semplice religione dogmatica o devozionale. Si trattava però di miscugli, dove la parte predominante l'avevano pregiudizi, divagazioni e la deteriore materia fornita da presunte rivelazioni e da una presunta chiaroveggenza. Tuttavia in ambienti del genere ebbi anche occasione di conoscere alcune personalità aventi un effettivo valore, separabile dalle teorie a cui si appoggiavano. Ricorderò Decio Calvari, presidente della Lega Teosofica Indipendente di Roma, Giovanni Colazza, che egualmente a Roma dirigeva un centro antroposofico, cioè steineriano, il poeta Arturo Onofri che, già appartenente al movimento dell'arte d'avanguardia, dopo una crisi spirituale aveva aderito allo stesso indirizzo, l'orientalista olandese Bernard Jasink, il pittore e « occultista » Raul dal Molin Ferenzona.

Per via della mia insufficiente preparazione, nelle mie prime opere filosofiche, soprattutto nei *Saggi sull'idealismo magico,* non

mancano riferimenti che risentono delle accennate fonti sospette, quindi soggetti a cauzione, e da separarsi dall'essenziale. Però, nel complesso, io mi mantenni indipendente, e di fronte a quelle correnti dell'« occultismo » moderno il mio atteggiamento fu anzi assai spesso decisamente critico e negativo. Nel mio caso, in quel periodo esse assolsero l'unica funzione utile, ma avventizia, che esse in genere possono avere nel mondo attuale: quella di semplici punti di partenza. Dipende dalla qualificazione interna di ognuno che si senta astratto dagli insegnamenti da esse mediati, fermarsi a quel piano cosí spesso promiscuo e divagante, ovvero risalire in un modo o nell'altro alle fonti autentiche della sapienza tradizionale, riconoscendo tutti i casi in cui le speculazioni « occultistiche », antroposofiche, teosofistiche e simili sono valse e valgono piú a discreditare che non a valorizzare quella sapienza.

Per me, si trattò senz'altro della seconda alternativa. Ad esempio, debbo a Decio Calvari le prime notizie sul tantrismo. Ma poco dopo presi un contatto diretto con sir John Woodroffe (Arthur Avalon), principale e serio studioso di tale corrente, e dalle opere sue e dai testi originali indú da lui pubblicati trassi il materiale che doveva servire di base al mio libro *L'uomo come potenza* del 1925 (poi ribattezzato nel 1949 in *Lo Yoga della Potenza*).

Dal punto di vista oggettivo, i miei primi scritti del periodo filosofico (anche saggi e conferenze) risentirono dunque di una commistione fra la filosofia e le accennate dottrine, commistione che talvolta si presentò come una contaminazione non nei riguardi della prima, ma piuttosto delle seconde, le quali — come in séguito dovevo nettamente riconoscere — subivano una forzata, estrinseca razionalizzazione. D'altra parte, risultò però evidente il contributo che una tale loro trasposizione forniva, per la soluzione di alcuni problemi speculativi liminali proprio del pensiero contemporaneo e per un ampliamento essenziale di orizzonti.

È su questa linea che prese forma il sistema che chiamai dell'« idealismo magico », e anche « teoria dell'Individuo Assoluto ». Come è noto, il prime termine era stato già usato da Novalis. Ma per quanto Novalis fosse uno dei miei autori preferiti e alcune sue intuizioni avessero avuto, per me, un valore essenziale, l'orientamento del mio sistema fu molto diverso.

L'antecedenza, anzi la priorità del fondo extra-filosofico rispetto

alle elaborazioni speculative risulta già dal fatto, che il mio primo libro uscito súbito dopo il periodo artistico fu una presentazione del *Tao-tê-ching* di Lao-tze. È con un riferimento — talvolta assai discutibile — a questo antico maestro del taoismo estremo-orientale che anticipai alcune idee essenziali del mio sistema, mentre il libro costituí anche una specie di anello di congiunzione fra le due fasi, certi lati antirazionalistici e paradossali di Lao-tze non essendo privi di una certa affinità con le posizioni del dadaismo, ovviamente a parte uno sfondo assolutamente diverso. Il libretto uscí nel 1923 presso l'editore Carabba col titolo *Il Libro della Via e della Virtú.* La versione si rifaceva soprattutto a quella di A. Ular e lasciava molto da desiderare. Qui sono però da rilevare le « valenze » da me date al testo, mentre va messa da parte, come frivola, la mia pretesa di allora di valorizzarlo « criticamente » in termini di « pensiero moderno » usando talvolta alcuni luoghi comuni della filosofia idealistica occidentale. Nel maestro cinese io apprezzavo « la calma, la trasparenza di un pensiero che non conosce le contaminazioni del sentimento », colui che aveva saputo tracciare una metafisica del divino, modello per un essere superiore, pel Compiuto, fuor da ogni misticismo, da ogni fede, in una impassibilità magica e lucente. L'essenza di tale metafisica io la indicavo nella concezione della Via, del *Tao,* come processo di un « essere » che si compie, nel realizzare il « non-essere ». Il mondo, la creazione, come un fluire eterno e un eterno produrre generato dall'atto atemporale con cui il Principio si distanzia da sé, si « svuota », realizzandosi cosí in una supersostanzialità (il simbolo del « vuoto »), substrato, base e senso di ogni esistenza: alla stessa guisa che il vuoto del mozzo di una ruota è, di essa, l'essenza, il centro di gravitazione.

Naturalmente, era forte la tentazione di ravvicinare all'idealismo assoluto moderno questi concetti appartenenti ad un quadro sapienziale. Tuttavia, anche se allora non ancora distintamente formulato, affiorò, mediato da Lao-tze, l'orientamento fondamentale per cui il sistema che successivamente costruii si differenziò dalla filosofia idealistica. Infatti il « non-agire » di Lao-tze si contrapponeva decisamente alla identificazione immanentistica del soggetto con l'atto, dell'atto col fatto, identificazione che io dovevo aspramente combattere, in sé e nelle sue applicazioni storicistiche. Il principio, in fondo aristocratico, del distacco e di una impassibilità qui stava invece in primo piano. Per imitazione del modello divino, il Perfetto, l'« uomo reale » o « uomo trascendente » taoista non identificandosi con l'esteriore, non intervenendo direttamente, non esteriorizzando il proprio Io con l'autoaffermazione, praticando invece la rinuncia attiva ad « essere » e ad « agire » nel senso diretto e condizionato, con tutto ciò realizza l'elemento essenziale, entra nella Via, si rende inafferrabile, inesauribile, invulnerabile, insuscettibile ad essere piegato o ridotto all'impotenza, ma anche capace di esercitare un'azione sottile, invisibile, magica (il *wei-wu-wei,* l'« agire senza agire », la spontaneità sovrana e irresistibile) che è l'azione o virtú — *tê* — della Via, del *Tao.*

Tutti questi motivi dovevo però presentarli nella loro forma propria e con maggiore esattezza, purezza e aderenza alle fonti in una seconda presentazione dello stesso testo, compilata circa trentasei anni dopo, per sollecitazione di un mio amico, nel 1959, e uscita presso l'editore Ceschina con un diverso titolo *(Il Libro del Principio e della sua azione).* Essa è preceduta da un ampio saggio sul taoismo in genere. Molto modificata e piú corrispondente alle esigenze scientifiche è la stessa versione del testo. Ma, soprattutto, nell'interpretazione sono del tutto eliminati gli spunti e le interpretazioni filosofiche idealisticizzanti e ogni altro riferimento al pensiero occidentale moderno; invece il testo è integrato nel contesto della spiritualità estremo-orientale a cui appartiene, ed è chiarito e interpretato in termini « tradizionali », secondo l'orientamento proprio al mio terzo periodo, a quello post-filosofico.

Quanto alla presentazione del 1923, a quel tempo non mi era ancora stato dato di avere una sensazione diretta e autentica del clima spirituale di quella sapienza. È vero che avevo evitato i luoghi comuni plateali di coloro che avevano parlato della « passività » e del « quietismo » del taoismo e che di esso avevo essenzialmente colto la dimensione superiore, metafisica. Però non mancavano sfasamenti — cosí piú di una volta avevo parlato quasi di una esclusione della trascendenza, avendo evidentemente in vista la trascendenza ipostatica di certe filosofie o teologie occidentali. Solo nella seconda presentazione viene ben chiarito come nel taoismo si tratti piuttosto di una « trascendenza immanente », della presenza diretta del non-essere (nella sua accezione positiva, come essenzialità superontologica) nell'essere, dell'infinitamente lontano (il « Cielo ») nel

vicino, dell'aldilà dalla natura nella natura, con ugual distanza sia dall'immanenza panteistica che dalla trascendenza quali concetti semplicemente speculativi, in corrispondenza ad una esperienza diretta dovuta ad una specifica struttura esistenziale dell'uomo delle origini.

In quel lavoro giovanile l'opposizione fra Io comune e Individuo assoluto era già posta. Tuttavia malgrado alcuni riferimenti e una appendice rifacentesi al Matjoi, interprete in termini esoterici delle dottrine estremo-orientali, non diedi sufficiente risalto al piano essenzialmente iniziatico del taoismo e del suo ideale dell'« uomo reale » e dell'« uomo trascendente ». Io allora scrivevo: « Lacerata la massa delle nubi opache di angoscia, di dubbio e di passione della nostra esterna umanità, egli (Lao-tze) fissa in una atmosfera fredda e calma con pochi tratti l'anatomia, la logica interna del divino, la svela come la razionalità stessa del reale e la fa quindi vera nello spirito con l'identificarla con la natura stessa dell'uomo in quanto Individuo Assoluto, in quanto Perfetto. Ogni religione o filosofia susseguente, lunghi dal superare le sue posizioni, raramente ha saputo possederle in quella chiara e pura nudità in cui vissero nella mente del grande Cinese. Oltre ad esse, non restano, nella storia, che i fuochi sparsi e incerti dei varî misticismi ». È ovvia l'unilateralezza dell'ultima frase; a parte i « varî misticismi », riferimento piuttosto equivoco, non si teneva conto di altre tradizioni a carattere parimenti metafisico di cui in séguito dovevo partitamente occuparmi. Ingenua era, poi, l'idea di proporre questa sapienza trascendente quasi come un farmaco per la coscienza moderna in crisi. Scrivevo: « La gran parte delle religioni e delle morali non sono riuscite che ad insultare l'uomo, perché lo hanno considerato come quel che egli non è, come una creatura... Tutto ciò è però ormai inadeguato alla coscienza moderna, la quale ha incominciato a realizzare il senso della realtà assoluta e della solitudine della persona. Senonché prezzo di tale conquista è stata la perdita di tutto ciò che prima formava la sua vita e la sua fede: la sua illusione. Onde l'uomo appare oggi come un naufrago avvinghiato a quell'Io che ancora non sa comprendere senza macchiarlo, ma che tuttavia intuisce essere la sua unica certezza: senza religione né fede né entusiasmi, fra una scienza che in sé stessa si sfascia e una filosofia esasperata in una formale, vuota sufficienza; assetato di libertà eppure irrigidito nel contrasto con una natura, una società e una cultura in cui ormai piú non si riconosce ». È in questa congiuntura che io presumevo di indicare l'attualità delle dottrine di Lao-tze (e una analoga tematica fu da me svolta anche in conferenze e al principio dei *Saggi sull'idealismo magico*). « L'uomo moderno deve imparare quell'Io che egli ancora non sa che balbettare in quelle deformi imagini che sono l'Unico di Stirner o l'uomo delle ideologie sociali di Marx e di Lenin, l'Io assoluto dell'idealismo o il soggetto lirico dell'estetica d'avanguardia » (era stato dimenticato, nell'elenco, il superuomo del peggior Nietzsche).

Come punto di riferimento positivo indicavo dunque la via di Lao-tze, interpretata come quella dell'Individuo Assoluto. Se la tematica circa la crisi dell'uomo moderno era esatta (e a quegli accenni in altri miei libri dovevo dare ampi sviluppi), tuttavia era palese l'equivoco inerente all'inserire un ideale iniziatico in una « situazionalità » storica e al ridurlo quasi ad una formula generale: quell'ideale essendo invece essenzialmente atemporale e non avendo a che fare con una qualche determinata società o cultura, e, quanto a realizzabilità, trovandosi lontano dall'« uomo moderno » piú che dall'uomo di qualsiasi altra epoca. Queste cose, allora, non potevo vederle con sufficiente chiarezza. Non mi ero ancora liberato da ciò che, in me stesso, risentiva della cultura e della mentalità moderna. Ma questo incontro con Lao-tze risvegliò di già in me delle affinità elettive. Era già intravisto l'ideale della superiorità olimpica, opposto ad ogni attivismo e vitalismo occidentale.

Ed ora v'è da parlare delle opere sistematiche di filosofia da me scritte dopo tali anticipazioni.

L'impulso ad esprimere in modo sistematico col dovuto apparato erudito e nel gergo tecnico accademico convenuto la visione del mondo e dei valori che già prendeva forma in me, fu dovuto, in parte, ad una situazione polemica. Nei miei studi filosofici il mio interesse si era portato sulla corrente dell'idealismo trascendentale post-kantiano. A differenza della gran parte dei seguaci di tale scuola, io però vedevo chiaramente il fondo non-filosofico, prerazionale, di questa preferenza. Per me, tale fondo era la volontà di dominio. Lo aveva già riconosciuto abbastanza distintamente un autore di quel periodo, il Grünbaum, nel suo saggio *Amore e dominio quali temi fondamentali delle visioni filosofiche del mondo* (in

séguito, doveva venire in voga l'analisi esistenzialista — anticipata da Nietzsche — o addirittura psicanalitica, dei sistemi filosofici), mentre non se ne rendevano conto i filosofi idealisti di mestiere che credevano di seguire una pura linea « oggettiva » di speculazione nell'elaborare quella filosofia. In detta mia preferenza si manifestava pertanto l'azione di una di quelle due componenti della mia « equazione personale », di cui ho detto al principio. Nel contempo, allora ero persuaso che la corrente dell'idealismo trascendentale rappresentasse la forma liminale a cui era giunta la riflessione critica applicatasi al problema della certezza e a quello della conoscenza (al problema gnoseologico). E sentii quasi come una missione il riprendere le posizioni a cui si era giunti su tale linea e l'andar oltre, arrivando sino in fondo, in aderenza rigorosa all'istanza originaria che a tale filosofia aveva dato vita. Doveva poi risultare, che questa era anche la via verso un autotrascendimento immanente della filosofia in genere e che le opere filosofiche da me scritte si presentavano come una specie di propedeutica per l'eventuale accesso ad un dominio che non era piú quello del pensiero discorsivo e della speculazione, bensí quello dell'azione interiore realizzatrice, intesa a superare il limite umano, azione considerata dagli insegnamenti dei quali in pari tempo avevo preso conoscenza. Non per nulla come motto di apertura dei *Saggi* scelsi le seguenti parole di J. Lagneau: « La filosofia è la riflessione che finisce col riconoscere la propria insufficienza e la necessità di un'azione assoluta partente dall'interno ».

L'idea, che questo passo ulteriore *doveva* essere fatto, impersonalmente, in me era cosí radicata, che l'opera principale da me scritta, con non poco travaglio, anche per la vastissima preparazione specialistica richiesta, la *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto,* avendo trovato a tutta prima delle difficoltà ad essere pubblicata data la sua mole e il suo carattere non facile, io proposi ad un mio amico facoltoso di pubblicarla a proprie spese sotto il suo nome: a me importava, cioè, che venissero fissati quei limiti del pensiero moderno, non mi importava la mia persona di autore (la proposta non ebbe séguito perché la persona in quistione pretese di fare aggiunte e modificazioni, al che naturalmente non potevo consentire).

Quanto all'incentivo polemico dianzi accennato, esso derivò dal fatto che a quel tempo imperava in Italia il neo-hegelismo crociano

e poi, soprattutto, gentiliano. Avendo avuto rapporti con alcuni esponenti di tale indirizzo, fui irritato dalla loro inaudita presunzione: semplici intellettuali, essi si atteggiavano a pontefici del pensiero critico e ad annunciatori del verbo dello Spirito Assoluto, guardando dall'alto e tacciando di dilettantismo pensatori a me cari che avevano disdegnato di dare a intuizioni e visioni profondamente vissute e di ben altra dignità una veste sistematica secondo le regole — per usare l'espressione schopenhaueriana — della « filosofia da professori dei professori di filosofia ». Era, effettivamente, un mondo di tronfia retorica. Repellente era, poi, per me, la coesistenza del tipo del piccolo borghese, del docente stipendiato, coniugato e conformista, con la teoria, da lui sposata, dell'Io assoluto, libero, creatore del mondo e della storia. Inutile dire che per costoro le dottrine sapienziali che io avevo cominciato ad approfondire non erano che « superstizioni », residui da tempo superati dal dispiegarsi della « consapevolezza critica »: modo di vedere, d'altronde, naturale, perché l'« illuminismo » laico era, malgrado tutto, il loro vero fondo mentale.

Volli dunque regolare la partita. E a tale scopo mi misi a studiare sistematicamente e nei testi originali i classici del pensiero idealistico, da Kant a Hegel e al secondo Schelling (fu cosí che dovetti imparare il tedesco, a quel tempo una parte delle loro opere non essendo stata tradotta). Dopo questi studî, mi si rese evidente l'incomparabile povertà e vuotezza degli epigoni italiani di codesta filosofia, i quali ne avevano ridotto all'assurdo le esigenze originarie col giuoco di bussolotti di una dialettica artefatta composta da un paio di scarne categorie. Al che, nel Gentile si aggiungeva una prosopopea fumosa e un insopportabile pedagogismo paternalistico. Qualunque ne fosse l'intrinseca solidità, che differenza rispetto alle opere classiche dell'idealismo, quali la filosofia della natura e della mitologia di Schelling, la *Fenomenologia dello spirito* e l'*Enciclopedia* di Hegel, le varie dottrine della scienza di Fichte: se non altro, dal punto di vista della genialità, dell'inventiva, di un émpito creativo, dello sforzo possente ad abbracciare articolatamente la molteplice varietà della realtà e della materia dell'esperienza! Il Croce, in una lettera mi fece l'onore di giudicare un mio successivo libro come « ben inquadrato e ragionato con esattezza ». Da parte mia, se in lui (che conobbi anche personalmente) riconobbi una maggiore

signorilità e chiarezza rispetto al Gentile, non potei però non constatare il basso livello di un pensiero puramente discorsivo, che, alla fine, doveva abbandonare il piano dei grandi problemi speculativi per disperdersi nella saggistica, nella critica letteraria e in una storiografia ad orientamento laico-liberale.

Comunque, coi miei studi ero ormai in grado di scendere in lizza contro costoro, sul loro stesso terreno. Avevo appreso il loro gergo, l'uso del quale per essi era sinonimo di serietà e di pensiero aggiornato e « scientifico ».

Quanto al contenuto, i miei orizzonti non si restringevano però alla tematica idealistica di stretta osservanza. A parte quanto si inspirava ad un sapere non discorsivo, come ho detto, all'orientamento di base che doveva informare le mie costruzioni speculative contribuirono essenzialmente Nietzsche e Michelstaedter; in piú, ebbe una certa parte la conoscenza del « personalismo » francese, con Lachelier, Sécretan, Boutroux, Lagneau, Renouvier, Hamelin e lo stesso Blondel, per quel che concerne il concetto della vera libertà: tutti pensatori ignorati o appena sfiorati dagli idealisti italiani, la cultura dei quali, del resto, di solito era ristrettissima, provincialisticamente limitata appunto agli antecedenti della sola corrente hegeliana, spesso non conosciuti nemmeno nei testi originali.

I *Saggi sull'idealismo magico,* usciti nel 1925 per le edizioni « Atanor », rappresentarono una anticipazione del contenuto della *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*: anticipazione pel pubblico, perché in sé quest'opera era stata già quasi condotta a termine, solo che non vedevo quando avrei potuto pubblicarla. Per cui, qui non è il caso di dare separatamente un cenno su quel libro. A parte il suo nucleo critico e costruttivo, in esso sono soltanto da rilevare due aspetti. Il primo riguarda ampi riferimenti alle dottrine sapienziali e iniziatiche, il che al lettore comune, soprattutto al cultore della filosofia corrente, non poteva non dare un senso di stranezza e di inusitatezza. Solo per un lato questa era una anticipazione di ciò che dovevo esporre *ex-professo,* con eliminazione delle scorie e delle fonti sospette e indirette, in opere del periodo successivo, post-filosofico, in una forma adeguata al contenuto. Infatti qui si trattava di un estremo sforzo di sistematizzare e di presentare nella loro logica immanente esperienze, discipline, realizzazioni dell'alta ascesi, dello yoga, della magia e dell'iniziazione. Questo era soprattutto il contenuto del lungo capitolo « L'essenza dello sviluppo magico », che doveva essere ripreso e sviluppato nell'ultima parte della *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto.* Anche altri saggi usciti separatamente, per es. *La purità come valore metafisico* (ed. Bilychnis), appartengono allo stesso piano razionalizzante e sistematizzante, e, nell'insieme, rappresentano un tentativo quasi privo di precedenti: nessuno si era mai interessato a investire col pensiero speculativo sistematico e dialettico una simile materia non ordinaria e, per molti, discreditata, a prescindere dal Marcus, dal von Baader, dall'Haman e dallo Schopenhauer in alcuni suoi saggi.

In secondo luogo, nell'ultimo capitolo del libro, intitolato « Esigenze moderne verso l'idealismo magico », io considerai un gruppo di pensatori moderni significativi al fine di « individuare il motivo profondo che informa le loro concezioni » e di « mostrare come, quando a tale motivo si desse libera efficienza, all'interno dei loro sistemi... si sboccherebbe nelle posizioni dell'idealismo magico » delineate negli altri saggi del libro. Si trattava di C. Michelstaedter, di O. Braun (nel suo caso, erano solo le scarse tracce di una esperienza vissuta, fissate nel diario di questo adolescente caduto nella prima guerra mondiale), di G. Gentile, di H. Hamelin e di H. Keyserling. Era una specie di critica immanente da cui doveva risultare la necessità del passaggio alle concezioni da me difese, a parte la separazione e la raccolta degli elementi validi, utilizzabili dal mio punto di vista. Naturalmente, in questi autori (la cui serie avrebbe potuto essere assai allungata) non si trattava di semplice idealismo critico. A non meritare l'attenzione concessagli era H. Keyserling. Il conoscerlo di persona mi fece apparir chiaro di aver dinanzi un mero « filosofo da salotto », vanitoso, narcisista e presuntuoso oltre ogni dire. Nei suoi libri mi aveva attirato la concezione della « conoscenza creativa » che comportava uno spostamento di piano della coscienza tale da attivare la funzione del « senso » (del significato): il senso, che investe le cose e i fatti, li anima e li usa anche come materiale di una libera espressione, in un quadro non solamente soggettivo come per esempio nel lirismo e nell'arte, perché lo stesso substrato della realtà potrebbe e dovrebbe essere investito, per rimuoverne la necessità e l'opacità. Non senza riferimento a certe dottrine orientali, il Keyserling aveva creato a Darmstadt una « Scuola della Sapienza » che dopo una brevissima e effimera vita sparí senza lasciar traccia

alcuna. In effetti, il suo creatore era, quale persona, l'ultimo che potesse rivestire la dignità di un Maestro. Tutto si riduceva, in lui, a intuizioni sporadiche, come quelle che sono frequenti negli Slavi (il Keyserling era un baltico), prive di ogni salda base.

Venendo al mio sistema, esso prendeva dunque le mosse da una critica immanente dell'idealismo trascendentale, nella sua pretesa (o presunzione) di rappresentare il limite ultimo del pensiero « critico » moderno (in séguito, io dovevo dire, piú giustamente: di rappresentare il pensiero della crisi moderna). Accettavo peraltro il detto di Hegel, che « ogni filosofia è idealismo e che quando si presenta come un non-idealismo essa è solo un idealismo non del tutto consapevole di sé stesso ». Nel contempo, mettevo in luce il senso riposto e la radice irrazionale dell'idealismo, consistente, come ho detto, in una volontà di essere e di dominare, quindi, secondo il senso speciale da me dato a tale termine (su di esso, tornerò piú oltre), in un impulso essenzialmente « magico ». Indicavo come una manifestazione di tale tendenza il fatto, che « l'esigenza di una certezza assoluta in quanto immanente » era stata il centro e il lievito di tutti gli sviluppi della filosofia critica trascendentale. « Nella negazione di ogni " altro " quale risultato dell'indagine logica sulla possibilità della conoscenza e, ad un tempo, come condizione egualmente necessaria per un sistema di assoluta certezza, si ha l'apparizione, riflessa nel mondo delle idee, di un profondo conato all'autoaffermazione e al dominio ». Era, dunque, una specie di analisi esistenziale dell'idealismo, anzi del fondo dello stesso problema gnoseologico. Concludevo dicendo che « sono un Nietzsche, un Weininger, un Michelstaedter a dare il senso ad un Descartes, a un Berkeley, a un Kant e a un Fichte ».

Senonché l'impulso in quistione nell'idealismo aveva subíto una sincope, anzi un capovolgimento. Qui avrei potuto parlare di un processo di dissociazione e di « autoalienazione »: l'ideale accarezzato da tali filosofi si era proiettato e « realizzato » (nel senso che i psichiatri danno al termine « realizzare », con riferimento ai processi allucinatori) sul piano astratto, speculativo, dissociandosi dall'individuo reale, dalla totalità vivente della persona, la quale invece fu sempre piú esclusa e degradata. Io mostrai che in tanto l'idealismo ha potuto procedere di fase in fase nella soluzione del suo problema speculativo, nel senso dell'immanenza e della eliminazione di ogni

trascendenza, in quanto si è andati sempre piú oltre in tale alienazione.

Qui non è il caso di riprodurre le mie argomentazioni. Mi limiterò ad un rapido *excursus*. In un certo modo, la « posizione » dell'idealismo si riassume nella formula di Berkeley: *esse est percipi*, ossia che l'unico essere di cui io possa concretamente e sensatamente parlare è quello che corrisponde ad una mia percezione, ad un mio pensiero o ad una mia rappresentazione. Di ogni altro essere, non so nulla, epperò è come se esso non esistesse. Tale posizione è stata ampliata (al che, io stesso ho contribuito) col riferirsi non solo al percepire ma a quel fondo comune di ogni facoltà che è costituito da un atto elementare della coscienza. Gli idealisti assoluti a questo « atto » hanno dato il carattere di un « porre ». Se Schopenhauer aveva detto (sulle orme di Kant): « il mondo è la mia rappresentazione », costoro (sulle orme di Fichte) dicevano: « il mondo è la mia posizione », mentre gli epigoni parlarono addirittura di « creazione ».

Bastava una certa abilità per venire a capo di tutto ciò di cui l'Io sa solo mediatamente (attraverso altri soggetti, la vita associata, la cultura, la storia, ecc.). Il fatto basale, e in fondo banale, sussisteva: togliendo a tutto ciò il carattere di contenuto della mia coscienza, del mio pensiero e della mia esperienza o come altrimenti si voglia chiamare la funzione del « per me », esso svanisce nel nulla. Il circolo è chiuso.

In un solo punto quasi tutti gli idealisti non andavano sino in fondo, per ragioni meno teoretiche che non moralistiche e « umane »: nei riguardi della negazione di ogni realtà a sé degli altri soggetti, degli altri « Io ». Varî espedienti speculativi erano stati usati per girare questo punto scabroso ed evitare la prospettiva raggelante della solitudine cosmica dell'Unico in mezzo ad un mondo di Mâyâ riprendente non solo la natura e le cose e i cieli ma anche gli altri esseri umani. Ma io non mi arrestai e mostrai l'inevitabilità del cosidetto « solipsismo » (termine alquanto inadeguato) qualora si tenga fermo alla gnoseologia idealistica. Del resto, a parte gli argomenti speculativi, il sogno non ci offre forse l'esempio di altri esseri che sembrano reali, che compiono cose imprevedibili e che possono perfino terrorizzarci, mentre non sono che proiezioni della nostra fantasia? Peggio, poi, se si mettono in evidenza i caratteri

di coerenza e di logica che, a differenza di quello del sogno, il mondo detto reale presenta. Tutto ciò, al luogo della disordinata esperienza onirica, presuppone infatti l'uso condizionante di categorie della ragione che, come si sapeva fin da Kant, esistono solo in noi, nel soggetto trascendentale: senza di che, tutto resterebbe nello stesso stato incoerente della pazzia o del sogno. Sul piano puramente gnoseologico, cioè critico-conoscitivo, anche qui il circolo era chiuso.

Il mondo può essere solo il « mio » mondo. Se anche vi fosse qualcosa in piú, qualcosa di « oggettivo », mai potrei saperne: nel punto di saperne — come le cose si trasformavano in oro non appena toccate da Mida — esso si trasformerebbe in *mio* pensiero, in mia esperienza o rappresentazione: soggiacerebbe cioè, in un modo o nell'altro, alla mia condizionalità. Su tale base, sembrava eliminato ogni dubbio, veniva chiusa la porta al mistero, all'Io veniva fornita una rocca salda e inaccessibile, dove poteva sentirsi sicuro, libero e dominatore.

Ma ad un pensiero sufficientemente rigoroso — e onesto — era facile scoprire la crepa profonda di tutto questo sistema. Si è che un conto è affermare che il « mondo è la mia rappresentazione », la mia esperienza, il mio « pensiero », un altro è dire: « il mondo è la mia posizione » o « creazione ». Un conto è, poi, l'Io degli idealisti, un altro l'Io a cui ognuno può riferirsi concretamente, non in teoria e facendo della filosofia, ma in pratica. Una volta che il mondo non solo delle idee vere e proprie e dei sentimenti ma anche quello delle cose e degli esseri nello spazio e nel tempo sia stato considerato reale e certo solo come pensiero e sistema del pensiero, resta pur sempre da chiedersi in che situazione si trovi, alla fine, l'Io in un tale mondo « immanentizzato » e di fronte alla funzione che lo « pone ». Se l'Io avesse in proprio soltanto l'astratta facoltà del pensare, la difficoltà sarebbe ancora superabile. Si potrebbe concepire l'Io come una specie di impersonale macchina trascendentale che promana e fa sfilare automaticamente dinanzi a lui tutto ciò che si conosce e che si sperimenta, piú o meno come succede appunto nel sogno, in cui raramente si ha la coscienza di essere, oltre che lo spettatore, anche il creatore di quel che ci fa vedere e vivere l'automatismo della nostra fantasia. Ma ridurre l'Io ad una cosa simile non è possibile nemmeno nei riguardi della psiche del piú inebetito e stupefatto degli esseri umani. Era

allora accaduto che, come un Atlante che si scarica del suo peso cosmico, l'idealista era scartato dall'Io reale, si era rifugiato nel cosidetto « Io trascendentale » o « Spirito Assoluto », detto anche Logos, Idea o Atto Puro, facendogli dono dell'attività cosmogonica e non esitando a dichiarare che, di fronte ad un tale Io, la personalità concreta del singolo non è che una illusione e una finzione — un « fantoccio dell'immaginazione », ebbe addirittura a chiamarlo il Gentile. E si parteciperebbe alla verità, alla certezza, alla realtà, all'eticità, alla spiritualità e alla storicità nella sola misura in cui ci si identifichi con quella entità.

Qui si innestò direttamente la mia critica. L'Io — dissi — non si definisce tanto in termini di semplice « pensiero », « rappresentazione » o « soggetto gnoseologico », quanto di libertà, di azione e di volontà, e basta solo mettere al centro questi valori per far entrare in crisi tutto il sistema dell'idealismo astratto. Infatti se l'« Io trascendentale » degli idealisti non doveva essere un altro nome per quel Dio creatore nei cieli che da questi filosofi veniva considerato come una ipostasi superstiziosa e acritica, « posizione », essa stessa, del pensiero, se esso doveva essere rapportato come che sia al nostro essere reale, la conseguenza era un paradossale collasso regressivo.

Anzitutto gran parte del pensiero non in senso proprio ma « trascendentale » (quello a cui corrisponde il mondo delle « apparenze » oggettive) posso attribuirmelo (tanto da considerare quel mondo come « posto » da me) solo se mi riferisco ad una funzione inconscia. Ciò l'aveva già messo in luce E. von Hartmann con una seria critica realistica che per gli idealisti valeva naturalmente come inesistente. Al carattere di incoscienza di quella funzione andavano poi aggiunti quelli di non-intenzionalità, di non-previdibilità e di contingenza, perché nessun idealista potrà mai dire d'anticipo, ad esempio, quel che « porrà » il « suo » pensiero nelle specie dell'uomo che incontrerà dietro l'angolo della via o delle parole che un suo interlocutore pronuncerà. Ulteriore carattere, la passività. Qui si inseriva anche la mia critica alla famosa formula hegeliana dell'identità del reale e del razionale (« tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale ») e a quella analoga, post-hegeliana, dell'identità del reale e del voluto, del fatto e dell'atto, con la conseguente teoria della cosidetta « volontà concreta ». Di

fronte a tali formule era infatti da chiedersi se ciò che è reale lo si dice tale perché razionale, ovvero se lo si dice razionale perchè reale; e, analogamente, se quel che accade lo si dice reale perché voluto (epperò reale nella sola misura in cui può dirsi davvero voluto, per il resto rimanendo non-reale quale correlativo ad una privazione della volontà), ovvero se lo si dice voluto (come « fatto dell'atto », come « posto », ecc.) solo perché reale, ossia pel semplice e irrazionale fatto del suo esserci o accadere.

Era evidente che per la grandissima parte del « porre » o « creare » dell'Io trascendentale solo la seconda alternativa è la giusta; negli idealisti assoluti è la realtà a determinare ciò che essi assumono come razionale e come voluto, il che praticamente equivale a riconoscere una fondamentale passività del vero Io, a un farsi dire dalle cose, dalla storia, dalle contingenze, ecc. quel che « liberamente » si sarebbe voluto. Per ridurre all'assurdo le formule accennate addussi un argomento drastico: un idealista messo alla tortura dovrebbe giudicare « razionale » e « voluta da lui » (dal « vero » Io) la situazione in cui si trova, perché « reale », e dovrebbe considerare come fisima e velleità irrazionale del soggetto empirico, « fantoccio dell'immaginazione », la sua rivolta e la sua sofferenza. Per una grandissima parte dei contenuti dell'esperienza, sia nel campo teoretico che in quello pratico, si ripresentava una situazione analoga. (In un capitolo di un libro uscito assai piú tardi, *Gli Uomini e la Rovine,* dovevo accusare, in particolare, l'immoralità di tale dottrina nelle sue applicazioni storicistiche e politiche).

Generalizzando, come base fondamentale posi la distinzione fra atto veramente libero e atto « passivo », da me chiamato anche « spontaneità ». Nell'atto libero vi è un intervallo fra possibile e reale, e una eccedenza del primo rispetto al secondo, nel senso che un potere precede e domina l'atto come estrema ragione del suo avvenire o meno, dell'essere questo e non un altro atto. Nell'atto passivo o spontaneo tale intervallo manca, vi è un passaggio diretto e cogente all'azione (o percezione, rappresentazione, ecc.) come in un automatismo, e il possibile si esaurisce senza residuo nel reale, in ciò che accade, si sente, si vede, ecc. Perciò nei riguardi di una « spontaneità » posso parlare di qualcosa che è bensí « mio » ma che non è « me », perché, come nel caso delle emozioni e delle passioni, non posso dire di provocarla direttamente ed io non sto

rispetto alle determinazioni di essa in un rapporto di causalità incondizionata e di possesso. Fissai dunque questo punto basilare: un conto è non essere determinati da altro (dall'esterno), un altro è essere veramente, positivamente liberi. Nella *Teoria dell'Individuo assoluto* un lungo capitolo è dedicato ad una critica di tutti i concetti di una falsa libertà, critica quale, io credo, da nessun altro è stata condotta in modo cosí radicale.

La conclusione di tutta la mia argomentazione era dunque questa: in tanto la riduzione idealistica della natura e di gran parte del mondo dell'esperienza reale a una posizione dell'Io riesce, « in quanto si riduce l'Io stesso a natura, cioè in quanto di quell'Io, che è libertà, non si sa nulla o, meglio, si fa come se non si sapesse nulla, e con un evidente paralogismo si identifica il concetto dell'Io con quello del principio di spontaneità, che è poi quello della natura ». Risultando che in rapporto all'Io vero, l'attività trascendentale cosmogonica o doveva essere giudicata affatto inconscia, o avrebbe i caratteri di una attività passiva, inintenzionale, imprevedibile e afinalistica, meramente « spontanea », appariva dunque che se gli idealisti avessero seguíto praticamente, sul serio e non in semplici filosofemi, il principio della adeguazione della persona reale all'Io trascendentale, all'atto puro o come altrimenti chiamavano il loro nuovo dio, essi avrebbero imboccato la via di una vera regressione nel sub-personale, ancor piú che i varî filosofi della « Vita » e dell'irrazionale, considerati dagli idealisti con altezzosa sufficienza. Indicai nelle varie tappe della filosofia trascendentale — da Kant a Fichte, Schelling, Hegel, Weber, Gentile — una fuga progressiva dall'Io reale: « l'Io non si fa la forma che domina gnoseologicamente la contingenza dei fenomeni — lo schlegeliano " caos al difuori del sistema " — che come la coscienza attuale del Gentile, ossia nell'adesione assoluta all'atto spontaneo (rappresentativo) secondo cui le cose divengono e si affermano nella coscienza dell'Io, epperò per una specie di passivo misticismo che in concreto si identificherebbe con un assoluto, stupefatto fenomenismo... L'individuo non consiste ma cede, non domina le cose ma vi si scioglie. È la via della decadenza ».

Qui finiva la parte critica del mio sistema e prendeva inizio quella costruttiva. Che restava da fare, una volta riconosciuto con lealtà e coraggio un simile stato di cose? Per chi avesse vissuto

seriamente l'esperienza idealistica non limitandosi a far della filosofia ad uso universitario, vi era solo da liquidarla come una specie di delirio, ovvero da trovare qualche scappatoia per introdurre di contrabbando una qualche trascendenza religiosa. Se invece si teneva fermo, non c'era che da calcare la via pericolosa che io cercai di indicare.

Soprattutto qui debbo limitarmi a degli accenni. La parte positiva del mio sistema prendeva inizio dalla postulazione dell'esperienza del puro Io, dell'Io distaccato, centro a sé, puro essere, autoevidenza assoluta, anteriore ad ogni contenuto determinato della coscienza e alla stessa facoltà del pensare (donde, in opposizione a Descartes, non « penso, dunque sono », bensí « sono, dunque penso », il pensiero venendo concepito solo come una facoltà o possibilità dell'Io). Questa esperienza veniva soltanto *postulata,* cioè: essa è contingente, può intervenire o non intervenire, è indeducibile, è assoluto principio a sé stessa. In termini analoghi Weininger aveva parlato dell'« evento dell'Io », Rimbaud dell'« Io, che è un altro », la metafisica indú del Sé, dell'*âtmâ* come pura luce, l'antichità classica del νοῦς. In séguito, la fenomenologia husserliana (che io allora ignoravo del tutto) doveva tentare una via analoga (fermandosi, però, subito dopo averla imboccata) nel parlare della riduzione o distruzione fenomenologica che deve mettere a nudo, come evidenza basale, un tale Io, « puro immobile centro di luce ». L'importante, qui, è che non si tratta di nulla di pensato e di teorico, ma di un puro fatto dell'esperienza, seppure non della esperienza corrente.

Dopo di che, passai a definire il concetto di *valore,* dando alla parola un senso tutto speciale. Si trattava dell'unico rapporto « secondo giustizia » che quell'Io poteva avere con le « determinazioni », espressione che nella mia terminologia designava ogni contenuto dell'esperienza vissuta. Tale rapporto doveva includere tre elementi: la trasparenza, nelle determinazioni, di un significato (significato vissuto, non astratto, intellettuale), una relazione diretta di unità con sé nella determinazione (possesso o dominio), infine il carattere di ciò che si rifà ad un volere nudo e libero.

Ma tener fermo a quell'Io e, poi, a tale principio, o imperativo, del « valore » come condizione per la « razionalità », in senso superiore, dell'esistenza, significa trovarsi, su di un altro piano, dinanzi a difficoltà analoghe a quelle dell'idealismo astratto. Infatti, come

è evidente e assoluta la realtà di quell'Io (tale deve apparire, una volta che si abbia avuta l'esperienza da me postulata), altrettanto è evidente, in quello che io chiamai « lo stato empirico dell'esistenza », la presenza di una materia e di una esperienza, il rapporto delle quali con me non è certamente, di fatto, quello proprio al « valore ».

Io a quel tempo non conoscevo nulla dell'esistenzialismo — molti anni dovevano passare prima che questa filosofia, insieme alla fenomenologia husserliana, venisse in voga, in base al mutarsi del clima generale della attuale civiltà. Ma, in fondo, io qui ne riproducevo la tematica essenziale, cioè il paradossale e irrazionale coesistere e vicendevole implicarsi, nell'esistenza reale, del finito e dell'infinito, del condizionato e dell'incondizionato. Ho già detto della crisi che, personalmente, avevo attraversato anni prima in margine ad una tale situazione.

Ma mentre l'esistenzialismo doveva fermarsi alla constatazione di tale paradosso e di tale irrazionalità, indulgendo allo stato di crisi che allora necessariamente ne derivava ovvero cercando anche qui delle evasioni pagate con un cedimento interno (in parte, ciò lo misi in luce in uno dei miei ultimi libri, *Cavalcare la tigre,* contenente anche un esame critico dell'esistenzialismo), io di quella struttura dell'esistenza feci un punto di partenza per la mia teoria dell'Individuo assoluto.

Qui intervenne di nuovo il concetto dell'assoluta libertà. Nella critica all'idealismo avevo rilevato come, in un modo o nell'altro, da esso sempre venisse introdotta surrettiziamente una formula dogmatica iniziale. Per esempio, si parlava della « dialettica del logos concreto », in forza della quale lo spirito deve rompere la sua pura identità, distinguersi con l'« autoporsi » (che veniva fatto sinonimo del porre l'oggetto determinato, o il non-Io) per poi riconoscersi in esso, il che comporterebbe un divenire. Ma perché lo spirito *deve* far questo? Se si risponde: perché altrimenti lo spirito non sarebbe spirito, ma natura, vi è da ribattere: perché mai non dovrebbe essere natura, se lo volesse? Già Fichte aveva posto come un ovvio postulato la formula: « la libertà *deve* essere »; anche da altri, per esempio dall'Hamelin, tutto lo sviluppo delle categorie con cui essi cercarono di spiegare idealisticamente e di giustificare il mondo dato, o almeno gli aspetti fondamentali di esso, era stato ricondotto

al processo dello spirito « che si costruisce la propria libertà ». Ma, di nuovo, era da chiedersi: esso se la costruisce liberamente ovvero secondo necessità? Nel secondo caso, era evidentemente uno scherzo parlare di libertà, si soggiaceva ad una legge data, simile ad ogni altra.

Cosí passai a difendere la concezione di una libertà assoluta, anteriore, in un certo modo, a sé stessa (quale libertà realizzata), di una libertà come puro arbitrio che poteva scegliere incondizionatamente sia sé stessa, sia il contrario, ossia la negazione di sé stessa. E ciò equivaleva a dire che all'Io doveva essere aperta sia la via del « valore » (nel senso sopra indicato), sia quella del non-valore, al titolo di due opzioni compossibili.

Ma a tale stregua appariva risolta in un significato sopraordinato la situazione paradossale e irrazionale dello « stato empirico di esistenza ». Il coesistere di fatto del finito e dell'infinito, del condizionato e dell'incondizionato drammatizza, per cosí dire, la duplice possibilità e chiama ad una decisione fondamentale. « Come il fuoco potrebbe riprendere l'esistenza del combustibile nella sua profonda volontà di attuarsi, di divampare, cosí l'Io, che vuole sé stesso come autarca, può riprendere in sé il suo non-essere e, a dir vero, come la materia dalla quale soltanto potrà far scaturire lo splendore di una vita e di una attività assolute ».

Dottrinalmente, la conseguenza era il definirsi di due vie: la « via dell'altro » da un lato, la « via dell'Individuo Assoluto » dall'altro lato. A tale riguardo, avevo tratto dal Michelstaeder e poi sviluppati adeguatamente alcuni punti di riferimento. Il Michelstaedter aveva parlato della « via della persuasione », intesa come quella dell'essere che consiste in sé, che possiede in sé il proprio principio e il proprio valore, che non scarta, che non sfugge alla propria deficienza esistenziale ma l'assume e vuole risolverla. Opposta a tale via era quella della « retorica », cioè di colui che fugge al possesso attuale di sé, che si appoggia ad altro, che cerca l'altro, che si rimette ad altro per « persuadersi » in una fuga nel tempo, secondo una oscura necessità e un incessante bramare, indefinitamente, il cedimento iniziale escludendo ogni arresto del processo in un possesso. Il Michelstaedter probabilmente ignorava che una simile concezione corrisponde, in essenza, a quella del buddhismo e anche dell'antica misteriosofia. Alla « via dell'altro » (che io chiamai anche « via dell'oggetto ») fa riscontro, nel buddhismo, il *samsâra,*

il mondo inferiore del divenire procedente dalla sete e dalla brama, e nell'antica misteriosofia il « circolo della generazione », detto anche della necessità. L'altra via era quella degli Svegliati e dei Liberati del buddhismo, dei consacrati degli antichi Misteri.

Il tratto nuovo e audace della mia concezione era il considerare entrambi le vie come identicamente valide: l'una doveva essere possibile e valida quanto l'altra, in nome della suprema libertà. Il vero assoluto doveva comprendere la possibilità sia dell'assoluto che del suo opposto.

A causa della sua stessa natura la « via dell'altro » non è suscettibile che di una determinazione strutturale schematica, in essa reiterandosi uniformemente una situazione elementare. Determinabile partitamente era solo la « via dell'Individuo Assoluto »: descriverla fu il còmpito che mi proposi nella seconda parte della *Teoria* e, poi, nella intera *Fenomenologia.*

Tralascio di parlare della nuova teoria della certezza che qui poteva formularsi; essa era stata già l'oggetto di un saggio, « Le tre epoche del problema della certezza » uscito in tedesco nella rivista *Logos* e poi riprodotto come la prima parte del mio *L'individuo e il divenire del mondo* (Libreria di Scienze e Lettere, 1926). Farò invece cenno all'inquadramento generale.

Presi le mosse dalle posizioni idealistiche, quali la mia precedente critica le aveva chiarite. Il mondo è « posto » dall'Io. Risulta però evidente, nella gran parte dei casi, la mia impotenza, la carenza del « valore » rispetto a tale « porre ». Per spianare la via, passai ad una critica del realismo filosofico: per spiegare il non-potere dell'Io il realista fa intervenire un essere reale, a sé, che ci si rivelerebbe nella rappresentazione, nell'imagine, nella percezione, e le determinerebbe. Ma questa inferenza, oltre ad essere gnoseologicamente illecita (è un « uso trascendente del principio di causalità », affermò Kant), non s'impone affatto. Basta infatti riferirsi ad una attività che, pur essendo dell'Io, abbia un carattere di necessità, cioè, appunto, ad una « spontaneità », con la corrispondente « privazione » della volontà e del rapporto proprio al « valore ». Ci si poteva e doveva limitare a questa constatazione. Nella via dell'Individuo Assoluto l'imperativo è di non fuggire a questa deficienza, di « non concederle, per sottrarsi al suo peso, una realtà a sé » (facendole corrispondere una realtà distinta — natura, « cosa

in sé », Dio ecc.) ma, dopo averla riconosciuta, farsi sufficiente all'insufficienza, prender questa tutta su sé e tener fermo: *essere* (la privazione), intendere tutto ciò su cui non si può non come realtà e come valore (come secondo il cedimento proprio all'identificare il razionale col reale, il voluto col reale), ma come una negatività. Di là da ciò, affermare l'atto che la consuma « cosí che quel che, nel deficiere dell'attività centrale, non era, *sia,* di assoluto essere ». In breve: non doveva esser chiamato *essere* il *non-essere* (la privazione). Nel suo senso, il processo postulato appariva analogo, su scala cosmico-gnoseologica o ontologico-gnoseologica, a quello di chi reagisce contro una passione o un istinto, si scioglie dalla sua necessità, lo trasfigura in un vero atto. Cosí etica e ontologia confluivano. Né mancava uno sfondo escatologico: la natura, quale « privazione », non-essere; il punto del realizzarsi dell'Individuo Assoluto come quello in cui essa è redenta e passa nello stato di un essere assoluto, racchiudente il suo principio e la sua fine (la « consumazione finale », l'*ekpurosis*).

Ciò comportava un superamento dello stoicismo preso in un senso amplificato, e una critica alla posizione del Michelstaedter. La premessa idealistica — mantenuta — lega inesorabilmente l'Io al mondo; non posso sfuggire al mondo perché esso è la mia rappresentazione. Resta bensí aperta la « via dell'altro », la via dell'identificazione bramosa che pone il reale e il senso dell'essere nell'altro da me. Ma in quella dell'Individuo Assoluto, io non posso isolarmi in una astratta sufficienza, contrapponendo l'Io come valore al non-valore del mondo, a cui nego una realtà, ma che tuttavia esiste. Posto da me (anche se non come volontà libera ma come « spontaneità »), del mondo io sono responsabile. Se non devo essere dilacerato nel nucleo profondo del mio essere, esso deve esser risolto nel « valore ». Si ripresentava quasi la concezione gnostico-manichea dell'Uno cosmico crocifisso nel mondo come senso dell'esser-nel-mondo, ma senza né dualismo né pessimismo, un circolo chiuso che non ammette scuse o fughe. L'Io stoico e l'Unico di Stirner dovevano passare nella forma dell'atto puro aristotelico, risolutore del mondo della necessità e della vita mista a non vita. Come sintesi di tutta questa concezione vale forse riprodurre una pagina dei *Saggi sull'idealismo magico:*

« La mera attività rappresentativa è condizione necessaria, ma

non sufficiente della realtà delle cose, *dato che queste cose vengano riferite ad un Io.* Io posso dire di aver posto le cose, ma in quanto sono spontaneità, *non* in quanto sono un Io, cioè libertà. Ora dire che io, come Io o principio sufficiente, *autarches,* non posso riconoscermi come causa *incondizionata* delle rappresentazioni (v.d. della natura), *non vuol dire affatto che queste rappresentazioni siano causate da " altro "* (da cose reali o esistenti in sé), *ma semplicemente, che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità — che una tale parte non è ancora " moralizzata ", che l'Io, come libertà, in essa soffre una " privazione ".* Per cui il realismo, come si è detto, va respinto *pour une fin de non recevoir.* Quando allora si potrà affermare veramente il principio dell'idealismo, che l'Io *pone* le cose? Quando l'individuo abbia trasformato in un corpo di libertà l'oscura passione del mondo, v.d. quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa da spontaneità, da coincidenza di realtà e possibilità, a incondizionata, arbitraria causalità — a *potenza.* Dinanzi a questo còmpito, l'idealista invece fugge: all'atto reale che, possedendole, annulla le cose, egli sostituisce l'atto discorsivo, che le riconosce e si appoggia ad esse. *Egli chiama essere il suo non-essere,* chiama reale ciò che, essendo privazione della sua potenza, dovrebbe invece, secondo giustizia, dire irreale, e cosí conferma questa privazione, la àdula e si pasce incestuosamente di essa. Insufficiente al punto dell'Io, egli àbdica, e si scioglie sulle cose; e la " razionalità ", l' " idealità ", lo " storicità ", la " libertà concreta ", l' " Io trascendentale ", ecc., non sono che tanti nomi di questa fuga, non sono che i simboli della sua impotenza, che il valore dato secondo violenza a ciò che, in relazione al punto dell'Io o della *moralità* (nel senso weiningeriano e michelstaedteriano del termine), è non-valore — morte e oscurità: natura ».

Tuttavia sembrava sussistere una crepa nel sistema di questo nuovo immanentismo assoluto. Anche ad ammettere lo sviluppo risolutivo proprio alla via dell'Individuo Assoluto, veniva riconosciuto, al punto di partenza, lo stato della « privazione »: come un mistero non spiegato. Ma io negai lo stesso problema, in primo luogo rilevando la condizionatezza di tale oscurità, perchè essa appare tale solo in funzione del porsi dell'Io assoluto: senza questo porsi, quel carattere è inesistente (cosí in chi si lasci semplicemente

vivere, in chi si immedesimi dionisicamente nella « vita », ecc.). In secondo luogo, io chiedevo: perchè mai ciò che sta prima dovrebbe essere ciò che è pieno e perfetto? Si poteva presentare la « privazione » (il concetto che faceva da chiave per spiegare il presunto non-Io) come ciò che, in via affatto naturale, è proprio a tutto ciò che è in potenza ma che può procedere in uno sviluppo fino alla completezza di un atto perfetto. Ciò, peraltro, mi dava anche modo di indulgere ad una fisima di cui a quel tempo non mi ero ancora del tutto liberato, a quella del « valore », preso ora non nel senso anzidetto e speciale, ma in quello morale idealistico: se all'inizio vi fosse il perfetto, che senso avrebbe, per l'Io, l'attività, lo sforzo, la lotta? Essere, verità, certezza non stanno « dietro » ma « avanti », sono dei còmpiti — affermai. Fra persona e soggetto universale non vi è alterità ma progressività: la persona è il soggetto universale in potenza e il soggetto universale è la persona in atto. Giunsi a dire: « Se Dio è, l'Io non è », a parlare della « creazione di Dio » come una pura possibilità dell'Io. In séguito mi guardai dall'insistere su questo *pathos* e misi le fisime del « valore » e del « creare » a carico dell'ideologia plebea da *self-made-man,* collocando nel giusto posto — relativizzandole — le prospettive ora accennate.

Restava però valida la concezione di uno sviluppo autonomo e libero da un meno ad un piú con uno sfondo ontologico, quasi in senso aristotelico, con un atto puro, una « monade delle monadi » o un « dio » posto al termine di esso. È cosí che la dialettica di cui mi servii nel tracciare la « fenomenologia » non fu quella di tipo hegeliano quale trapasso fra opposti e negazione del « finito », bensí una « dialettica dei distinti » nel senso di un passaggio dall'informe al formato e all'individuato, in gradi sempre piú alti di integrazione, di completezza e di libertà. Da tale punto di vista era peraltro da dirsi: non esiste l'Io assoluto, ma la possibilità — contingente — dell'Io di rendersi assoluto.

Altri problemi tecnici speculativi furono da me affrontati, come quelli del rapporto fra essenza e esistenza, ulteriore scoglio dell'idealismo astratto. Questa filosofia era stata sempre incapace di rendere adeguatamente conto della differenza fra una cosa rappresentata (o concetto di esso — l'essenza) e una cosa reale, differenza che in un modo o nell'altro sempre si presenta nello stesso cerchio chiuso dell'immanentismo. Per una soluzione, io mi rifeci di nuovo al con-

cetto della potenza e a quello dei gradi intensivi. L'idea è una realtà debole, la realtà è una idea potente (o piú potente). Non v'è iato, vi è solo una differenza d'intensità. Taine aveva definito la percezione come una « allucinazione vera », Berkeley aveva distinto la rappresentazione « reale » da quella semplicemente mentale col riferire la prima ad « un piú potente spirito », il che equivaleva appunto ad una differenza intensiva. Altra mia formulazione: l'idea è una realtà in potenza, la realtà è una idea in atto. Era una teoria audace e pericolosa. Anch'essa conduceva all'azione. Paradossalmente, ci si poteva riferire al processo graduale di un Io il cui potere andasse da quello di pensare semplicemente a quello di imaginare magicamente, di suggestionarsi, poi di suggestionare altri e infine, al limite, di suggestionare la stessa realtà e modificarla.

Di fronte a idee siffatte si poteva quasi pensare ad una stranezza delirante. Bastava però un adeguato spostamento di piano, per raggiungere una maggiore plausibilità. A tale riguardo, entrava in quistione la dottrina tradizionale dei rapporti fra macrocosmo e microcosmo. Soprattutto v'era da riferirsi (ma allora non lo feci) alla concezione della cosidetta « intuizione intellettuale », propria anche alla scolastica, rievocata da Kant per contrapporre tale forma conoscitiva alle percezioni sensoriali e passive dell'uomo corrente. Solo che i due modi di percezione non venivano da me contrapposti. Si indicava anche qui un rapporto di potenza ad atto, con riferimento ad uno sviluppo di là dal limite umano. L'intuizione intellettuale, dalla scolastica fu riferita non all'uomo ma alle entità angeliche. Ebbene, si poteva indicare in modo documentato come in certe tradizioni, specie nello Yoga, venissero considerate partitamente proprio le fasi del processo attivo della creazione o attuazione dell'intuizione intellettuale fino ad un limite di unizione attiva e metafisica con l'oggetto, unizione comportante possibilità magiche oltreché noetiche (su di ciò, riferii in un capitolo dei *Saggi* e nel'*Yoga della potenza*).

Segnalerò ancora due punti della teoria generale dell'Individuo Assoluto. Il primo riguarda il superamento dell'antitesi fra razionalismo e irrazionalismo. Il razionale non ha una esistenza propria, tanto da potersi contrapporre all'irrazionale. Dietro al razionale si scoprirà sempre, come sua radice e principio determinante, il nonrazionale. Il *sollen,* cioè il carattere imperativo di date leggi della

ragione (e della stessa logica — per non parlare, poi, dell'etica « autonoma » dell'imperativo categorico), non è che un modo di apparire del *müssen,* cioè di un « essere costretti », quindi di una passività, di una impotenza rispetto ad una specie di *vis a tergo.* Cosa egualmente « decadente », lontana dalla via dell'Individuo Assoluto, è però considerare l'irrazionale come una realtà incoercibile, in termini di « vita », di « divenire » e simili: anche in ciò si manfesta una esteriortà a sé stesso dell'Io, l'Io integrato riconoscendo invece nell'irrazionale la sua stessa sostanza o potenza, la cui espressione è il razionale. Piú la potenza è completa, piú le sue manifestazioni avranno una coerenza, una forma assoluta, una legge — una « razionalità », su tutti i piani. Cosí anche la « verità » è un riflesso della potenza. Compiacendomi di nuovo di un modo paradossale di esprimermi, potei dire: « La verità è un errore potente, l'errore è una verità debole ». Dal punto di vista dell'Io integrato non si vuole qualcosa perché la si riconosce giusta, razionale o vera, ma essa appare giusta, razionale o vera solo perché la si vuole. Esclusa, dunque, l'« aseità » dei valori. Riconosciuto ciò, indicavo l'unica distinzione: da un lato, l'essere centrali a sé stessi e, sul piano oggettivo, la potenza; dall'altro, il non essere centrali a sé stessi, il lasciare vuoto, o occupato da fantasmi, il trono interno. Il cosidetto volontarismo, in precedenza affermato coerentemente in filosofia sul solo piano teologico con riferimento ad una concezione non-razionalistica della divinità (Duns Scoto: Dio non vuole una cosa perché è bene, ma essa è bene perché egli la vuole), veniva cosí « immanentizzato » e trasferito all'uomo. Qui come altrove praticamente appariva però ben evidente la possibilità di un catastrofico corto circuito in chi di colpo assumesse una simile pericolosa dottrina.

L'altro punto riguardava il campo dell'estra-normale, perché sotto piú di un riguardo la via dell'Individuo Assoluto era quella in cui il cedimento dell'idealismo astratto era evitato, la retorica e la finzione del « soggetto universale » erano denunciate solo a patto che delle possibilità si aprissero di là dai normali limiti dello stato umano di esistenza. Prima nei *Saggi,* nel capitolo sull'« Io sovranormale », poi in una sezione della *Teoria* affrontai e ridimensionai il problema kantiano dell'« esperienza possibile », della *mögliche Erfahrung* e dei suoi presupposti trascendentali. Kant era partito dalla supposizione di una esperienza umana unica, inquadrabile una volta per tutte in schemi della ragione tali da conferirle un carattere di necessità e di costanza e da rendere possibile i « giudizi sintetici a priori », cardine, per lui, di ogni sapere scientifico positivo e universalmente valido. E per spiegare ciò egli risalí alle « categorie », alla funzione trascendentale dell'Io alla quale però, per tal via, risultavano trasferiti gli stessi caratteri di necessità e di determinatezza incontrovertibile supposti nell'esperienza di fatto. Ebbene, già lo sviluppo della scienza moderna aveva fatto cadere la premessa kantiana: le maglie della necessità supposta nella natura si erano allentate, il Boutroux aveva potuto parlare, in un saggio classico, insuperato e precorritore, della « contingenza delle leggi di natura », la stessa geometria euclidea era apparsa solo come una delle molte possibili geometrie, con la fisica subatomica si doveva giungere fino all'indeterminismo e all'improbabilsmo.

Ora, se di fronte a questa mutata premessa si applicava il procedimento kantiano, l'effetto non poteva che essere un « disirrigidimento trascendentale », ossia il correlativo non poteva essere che un diverso, mobile sistema di categorie. Non solo: l'« esperienza possibile » kantiana era quella piú banale e corrente per cui non erano stati considerati i presupposti (o le possibilità) trascendentali corrispondenti a forme di esperienza altrettanto reali, quali il sonno, il sogno, gli stati della pazzia e dell'ipnosi, oltre a tutta l'esperienza estranormale che in termini positivi la metapsichica, la *Psychic Research,* aveva recentemente accertato. Per ultimo, vi era da considerare ciò che si poteva raccogliere dall'etnologia e dalle testimonianze concordanti di tradizioni varie, circa una fenomenologia estra-normale. Il fatto che tutto ciò ha spesso un carattere sporadico e di eccezione, evidentemente non autorizzava in alcun modo l'escluderlo dall'« esperienza possibile », che nel suo complesso appariva dunque ben diversa da quella esaminata dalla *Critica delle ragion pura,* la quale rappresentava, della prima, solo una porzione arbitrariamente assolutizzata. Ricordai, fra l'altro, la figura — tracciata dal direttore di un istituto di metapsichica, dall'Osty — di colui in cui ipoteticamente fossero presenti, riunite, le possibilità di esperienza e i poteri accertati positivamente in casi separati e in circostanze diverse. Ve ne era abbastanza per una dischiusura di orizzonti trascendentali, epperò per rimuovere, in via di principio, il limite

che già in partenza poteva bloccare e confutare praticamente la teoria dell'Individuo Assoluto.

Naturalmente, qui s'imponeva una distinzione e una riserva per l'insieme delle potenzialità latenti desunte partendo dalla « esperienza possibile » globale. Una parte di esse stava nel segno non della « libertà » e del « valore », bensí della « spontaneità », dell'attività passiva. Ciò non valeva soltanto pel correlativo trascendentale della zona di contingenza presentata dal mondo delle cose e dell'esperienza fisica, perché anche una gran parte dei fenomeni psichici tralasciati (già il sogno: non si sogna attivamente ma quasi « si è sognati ») o registrati solo dalla metapsichica hanno un carattere inintenzionale e spesso si legano ad uno stato di transe e di abbassamento della coscienza. A quest'ultimo riguardo indicai già allora la distinzione fondamentale che doveva servirmi di orientamento nel dominio in cui, dopo la fase filosofica, piú decisamente mi inoltrai: vi è un estranormale regressivo, ottenuto con un passaggio nel sub-personale, nel vitale, nell'inconscio (« autotrascendimento discendente ») e un estranormale positivo, veramente supernormale, condizionato da una ascesa di là dalla personalità umana comune in un potenziamento di tutto ciò che è coscienza chiara, volontà e libertà interiore (« autotrascendimento ascendente »). Cosí, dopo aver dedotto e indicato il piú vasto regno dell'« esperienza possibile » restava pur sempre aperto il problema realizzativo, condizionato dall'Io e dalla sua vocazione.

Nei miei libri del periodo filosofico questi ultimi argomenti furono trattati solo accessoriamente, a consolidare la cornice del sistema dell'« idealismo magico ». Nella *Teoria* varî altri problemi furono considerati; ma qui non è il caso di soffermarvici. Farò piuttosto cenno alla *Fenomenologia* che, secondo il piano originario, avrebbe dovuto costituire la seconda parte di un unico volume, la prima parte essendo appunto la *Teoria.* Per necessità editoriali, essa uscí invece come un libro a sé, piú tardi, nel 1930, egualmente per le edizioni Bocca.

Il termine « fenomenologia » fu da me usato nel senso hegeliano e non husserliano (non conoscevo le teorie di Husserl, e d'altra parte non so se egli avesse pubblicato le sue opere principali quando scrissi quel libro, nel 1924). Si trattava di una determinazione delle « epoche » e delle categorie definenti la via dell'Individuo Assoluto.

Ciò, rispondeva ad una esigenza connessa ad una mia ulteriore critica all'idealismo assoluto: era palese che nello sviluppo di questa filosofia l'Idea, l'Atto o come altrimenti essa aveva chiamato il suo supremo principio, non era riuscito a dominare « immanentisticamente » l'insieme dell'esperienza che a patto di rendersi qualcosa di sempre piú indeterminato, di farsi il vuoto universale o « a priori » dell'atto puro gentiliano o del « sapere » weberiano, articolato in una poverissima dialettica, epperò presentantesi come un sacco che poteva contenere egualmente bene ogni sorta di cose, o come la notte in cui tutte le vacche sono nere (tutto è « pensiero », « atto », ecc., la seconda imagine era stata usata da Hegel nei riguardi della cosidetta « filosofia dell'identità » del primo Schelling). Dell'impressione di squallore datami degli epigoni italiani neo-hegeliani, ho già detto.

Ebbene, riprendendo senza timore l'esigenza della dottrina delle categorie e, in parte, della stessa « filosofia della natura » dei classici dell'idealismo, io invece mi proposi di costruire un sistema nel quale il principio immanente doveva render conto degli elementi essenziali della nostra reale esperienza, e anzi della « esperienza possibile » secondo l'estensione ampliata, dinanzi accennata, di tale concetto, nei termini di un insieme articolato di significati e di valori distinti. Mondo della spontaneità primigenia, mondo della personalità umana e del pensiero riflesso, mondo di là da essa: tutto ciò doveva venire assunto e « dedotto » in funzione del processo dell'Individuo Assoluto che vuole la propria realizzazione o manifestazione: qui il « vuole » essendo da sottolinearsi, perché, come si è visto, anche l'opposta via — la « via dell'oggetto », del *samsâra,* del circolo della necessità e del senza-senso — gli è aperta, come una identica possibilità, e la sua scelta è libera.

L'assunto era audace e, come nel caso delle analoghe costruzioni dell'idealismo classico, nella mia *Fenomenologia* si potrebbe accusare un margine di « arbitrarietà ». Una obiezione in tal senso poteva però preoccupare una teoria il cui principio era la libertà assoluta, quindi, in un certo modo, proprio l'arbitrio, una teoria che proclamava il primato della volontà sulla « verità »? Praticamente, si trattò però dello sforzo personale di abbracciare in una visione del mondo soddisfacente l'insieme del possibile e del reale. Della stringenza logica delle deduzioni, dell'ossatura dialettica, sa-

pevo che cosa pensare. Nel corso del mio non facile lavoro vidi convalidata la accennata teoria, nel senso che constatai quanto spesso bastasse un adeguato sforzo mentale perché a dei significati fondamentali potesse essere dato il fondamento « razionale » occorrente per l'unità sistematica. Posso dire di non essermi mai lasciato « giuocare » dal « pensiero », come accade a chi crede in esso, senza rendersi conto del fondo non-razionale e esistenziale del razionale: a chi, quindi, piú che pensare viene pensato.

Nel contempo, nell'introduzione alla *Fenomenologia*, rivolgendomi a coloro che avevano seguíto la mia piú recente attività indicavo la congruenza di varie vedute del sistema con quelle di una sapienza tradizionale non-filosofica spesso data attraverso simboli e miti. Inoltre si parlava di « fenomenologia » perché non si trattava di determinare semplici forme logiche, « categorie » e pure condizioni trascendentali dell'esperienza, ma essenzialmente di esperienze.

Il carattere distintivo del mio sistema rispetto ad altri analoghi consisteva, poi, in un ampliamento degli orizzonti: nell'insieme di dette esperienze tutto ciò che si rapporta a quel che è mera e comune esperienza umana non figurava che come un caso particolare. Vale riprodurre una pagina della prefazione: « Noi consideriamo l'umanità in senso totale come *una* fra le tante possibili condizioni dell'esistenza individuale, per nulla privilegiata rispetto alle altre. L'uomo non comincia né finisce con l'uomo, per quanto i moderni — a parte le chimere della fede e le costruzioni dell'intelletto, le quali continuano a far parte di quel che è soltanto umano — si siano ridotti a non saper piú di null'altro. Noi abbiamo restituito alla condizione umana il senso di un episodio, di una *possibilità*: due grandi epoche, da noi denominate epoca della " spontaneità " e epoca della " dominazione ", nella nostra fenomenologia si estendono come materia di esperienza possibile e come modi possibili di essere di qua e di là dall'uomo ». E aggiungevo: « L'opinione degli idealisti, che giunti alla filosofia, all'arte, alla religione o all'eticità dello Stato assoluto (allo " spirito oggettivo ") il processo dello spirito tocchi il suo culmine e si arresti [mi riferivo soprattutto a Hegel e ai suoi epigoni], per noi accusa una limitazione e una mancanza di senso metafisico che nei moderni sono delle piú singolari. Peraltro, il " mondo moderno ", lungi dal rappresentare una condizione privilegiata, non è, esso stesso, che una apparizione,

una fra le tante culture — e la stessa possibilità di finire in illusioni cosí sorprendenti, cosí — perché non dirlo? — *infantili* testimonia, con un paradosso, essa stessa l'assoluta libertà dello spirito ».

Dal punto di vista deduttivo e costruttivo il quadro della *Fenomenologia* era il seguente. L'Individuo si è posto come libertà e dominio. Ma « l'Io per possedersi deve, in un primo, ideale momento, *essere,* porsi semplicemente, cioè secondo immediatezza o spontaneità », nelle forme da me chiamate di « attività passiva ». Ciò porta ad una serie di determinazioni o « posizioni » aventi per limite la perfezione dell'« essere ». Per un lato, qui venivano definiti gli elementi essenziali dell'esperienza sensibile, mentre, dall'altro, vi era modo di riferirsi, a posteriori, a quanto sussiste, a titolo di residui notturni di stati primordiali di coscienza, nella mentalità e nell'esperienza dei cosidetti « primitivi », o in forme regressive con esse convergenti. Le semplici designazioni possono dir poco, specie dato il senso speciale da me attribuito ai varî termini. Comunque, l'epoca della spontaneità si articola cosí: Prima sezione: qualità, sentimento, atto, differenza, causalità, sostanzialità, alterità (comprendente la percezione, l'affezione, il riconoscere, l'espressione, la rivelazione). Seconda sezione: potenze di esistenza, potenze di organizzazione — biologismo, potenze della persona. La persona appariva a questo punto, al termine della prima epoca, non nel senso etico del termine, ma come semplice individualità umana, limite, per cosí dire, e punto di crisi e di trapasso del mondo naturalistico.

La forza producente il trapasso dall'una forma all'altra deriva dal fatto che tutto questo « essere » e porre secondo spontaneità qui si dispiega solo in funzione dell'accennata superiore istanza. Per tal via l'Io passa anche oltre il limite dell'« essere », affermandosi in quel « non-essere » che corrisponde all'essere-per-sé, che fa apparire, attraverso un autodistinguersi, come mondo delle cose o, in genere, come non-Io, ciò a cui in precedenza si era uniti secondo « spontaneità » (nel percepire, nel vivere, nel movimento, ecc.). Cosí si apriva una seconda epoca, detta epoca della riflessione o della personalità in senso proprio, autocosciente, ma anche dell'immagine: perché l'esistenza fondata sulla coscienza riflessa viene pagata con una autoalienazione. Si vive in un mondo di imagini, di

pensieri, nelle forme dell'esistenza duale (soggetto opposto ad oggetto).

Tutta la seconda epoca, nelle sue articolazioni, corrisponde alle attività con cui il soggetto cerca di risolverle nelle forme della coscienza riflessa il mondo dell'essere esteriorato, divenuto quello dell'« oggetto ». Nella mia costruzione, in una prima sezione ho fatto rientrare l'esperienza finita, la personalità agente, l'autoconservazione unitamente a cooperazione e sessualità, la morale. Nella seconda sezione si ha la coscienza scientifica, la coscienza filosofica, la coscienza mistica, l'arte pura e infine, come la forma-limite costituente di nuovo un punto di crisi e il trapasso di tutta l'epoca, l'Individuo. Come l'autocoscienza del principio della persona si era affermata sciogliendosi dall'essere e contrapponendovisi, del pari il principio dell'Individuo, prima apparizione dell'Individuo Assoluto, nella sua forma propria, comporta un autodistinguersi, un contrapporsi a tutto il mondo della riflessione e dell'imagine, sentito allora come vuoto e irreale: quindi un ritorno all'essere, ma ad un essere che ora sta nel segno della libertà reale e della potenza: non pre-personale, ma transpersonale.

E si rinnova, nella nuova epoca, il movimento del riprendere, rialzare e trasmutare: spazzato via il mondo della imagine, della coscienza riflessa duale quasi come una impalcatura ormai superflua, l'individuo riprende contatto col mondo elementare sceso negli strati profondi dello spirito per trasmutarlo in funzione di « valore » (nell'accezione specifica accennata a suo tempo — comprendente il senso assoluto, l'autarchia, la libertà e la dominazione). Cosí tutta la terza epoca risponde propriamente al còmpito dell'« idealismo magico » e abbraccia esperienze in un certo modo trascendenti: veniva dialettizzato e dedotto il contenuto di un insieme di discipline e di esperienze da me raccolte nel mondo dell'ascesi e delle tradizioni sapienziali, iniziatiche e esoteriche. Le articolazioni erano: Prima sezione: esperienza del Fuoco, sofferenza e amore, evocazione dinamica, mondo del Verbo, individuo individuante. Seconda sezione: Signore del limite, Signore del vortice, Individuo Assoluto. Verso la fine della *Fenomenologia* la drammatizzazione prendeva il sopravvento sulla forma filosofica e dialettica di esposizione: con imagini surreali e quasi in un émpito ínnico cercai di dare la sensazione del vertice di tutto lo sviluppo, di quell'assoluto che appariva

essere anche il principio e l'immutabile, innominabile substrato dell'intera fenomenologia. (Al termine dello sviluppo, cercai di render conto, in funzione dell'estremo àpice della libertà assoluta, di una pluralità di soggetti, ognuno con una sua esperienza differenziata, con una sua via e con un suo movimento).

In effetti, se speculativamente le varie forme venivano presentate secondo l'articolazione e la sequenza che qui ho rapidamente accennato, tuttavia all'una e all'altra veniva attribuito un carattere soltanto formale: non si trattava della linea continua di un itinerario piú o meno obbligato, bensí di un gruppo di compossibilità, di modi possibili, ognuno irriducibile all'altro e discontinui, di sperimentare il valore e la potenza dell'Individuo Assoluto: per cui, in ogni categoria poteva essere racchiuso il tutto, in ognuna l'Individuo Assoluto era presente e intero, come assoluta libertà. Proprio nel modo in cui presentai l'àpice, chiarii adeguatamente tale punto. Fin negli ultimi residui veniva bandito il concetto di una qualsiasi necessità.

Nella prefazione alla *Teoria* scrivevo: « La nostra pretesa sembrerà senza dubbio temeraria: noi diciamo che la filosofia in generale culmina nell'idealismo trascendentale, il quale a sua volta ha l'idealismo magico per inevitabile conclusione. Di là da questo, non vi è piú nulla da fare in filosofia — almeno, se la filosofia non deve fare bancarotta e esaurirsi in un mero opinare, schiavo delle contingenze del momento. Se si deve pensare ad un ulteriore sviluppo di là dall'idealismo magico, esso non può cadere nella filosofia, ma si rimette invece all'azione... Nostro còmpito è stato far fare quest'ultimo passo alla speculazione occidentale. Non pretendiamo affatto che la nostra opera rappresenti tutto quel che di meglio si poteva fare... Ma ciò importa fino ad un certo punto. In quel che si è esposto nelle nostre tre opere vi è abbastanza perché chi vuol capire capisca. Quanto a chi non vuol capire, quand'anche avessimo creduto di dedicare il molto tempo che ancora abbiamo dinanzi per perfezionare, consolidare e sviluppare il sistema (gusto veramente assai scarso), in questo egli avrebbe sempre modo di trovare materia di critica e di negazione. Quel che importa, è soltanto che la nostra esigenza sia raccolta, che vi sia chi capisca il senso e la necessità di quest'ultimo passo — e, una volta capito, vada avanti... Con chi *vorrà* veramente ciò, ci incontreremo certamente ancora... ».

Come avevo chiuso la breve esperienza artistica, cosí ora chiudevo l'esperienza filosofica in senso stretto. Come avevo messo da parte pittura, arte astratta e « alchimia del verbo », cosí mettevo definitivamente da parte l'attività propriamente speculativa. Quella specie di còmpito impersonale che avevo sentito impormisi in tale campo, ritenni di averlo assolto.

Che risuonanza ebbe a suo tempo la mia dottrina dell'Individuo Assoluto? Scarsa, come del resto era da prevedersi per ogni pensiero che si scostasse decisamente dalle vie battute. Delle segnalazioni vennero fatte soprattutto da scrittori non specializzati. Ne ho sott'occhi qualcuna, conservatasi solo perché contenuta in un avviso editoriale di allora. Nicola Moscardelli, poeta da me molto stimato, scriveva: « Nell'Evola s'incontra uno di quei tipi, i quali riassumono il carattere di un'epoca: tipi cosí fortemente sagomati, che pochi ardiscono accostarli non perché se ne sentono troppo lontani, ma invece perché se ne sentono troppo vicini e di ciò hanno paura ». Lo psicologo Roberto Assagioli: « Opera invero originale e audace, fortemente pensata, che non può essere ignorata né agevolmente demolita. Se può sconcertare e turbare chi non sia abituato a questo genere di cibo spirituale, ai volenterosi apre una via per l'inizio dell'avventura piú audace e piú nobile, piú pericolosa e piú affascinante in cui si possa cimentare lo spirito umano ». Lo scrittore cattolico F. Aquilanti: « Nel sistema dell'Evola, scrittore geniale, forbito, lucidissimo, l'individuo è una realtà fiammeggiante. Tutto è divenuto azione, potenza, dominio. Le barriere cadono... Dio non è nell'infinito, l'infinito si è realizzato in noi e noi siamo, nella tenebra, i creatori di Dio ». Il prof. A. Belluigi: « Nella grigia produzione pseudo-filosofica il pensiero di J. Evola s'innalza, audace, rinnovatore, denso di promesse, libero epperò forte. L'E. pone delle esigenze fortemente sentite da tutti gli spiriti veramente moderni, dimostra di saper camminare sulle vette e di saper condurre seco gli amici ». Infine l'idealista L. Grassi: « Nello sforzo e nel libro dell'E. è qualcosa che irresistibilmente ci attrae e che ci lega. L'acume del suo pensiero è meraviglioso, formidabile l'attrezzatura orientalistica e magica della sua dottrina, lucidissimo il suo stile, come tagliente spada che vada recidendo dalle radici la fitta vegetazione della retorica ». Particolare attenzione mi avevano dedicato, a quel tempo, il pedagogo Gino Ferretti e il critico Adriano

Tilgher, il quale si era formato lui stesso alla scuola dell'idealismo trascendentale, condividendo poi la mia critica contro il gentilianesimo allora imperante: egli incluse miei scritti in una antologia dei filosofi italiani del primo dopoguerra (in séguito, Tilgher doveva deplorare che « mi fossi perduto », quando lasciai dietro di me le forme speculative, passando in campi in cui, data la sua mentalità intellettualistica, egli non poteva seguirmi).

Però la « grande stampa » e la cultura ufficiale rimasero, e anche in séguito dovevano rimanere, sorde. Del resto, che cosa potevo pretendere? A parte una saggistica dilettantesca da terza pagina dei quotidiani, in Italia la filosofia era un mestiere — il mestiere del docente universitario con relative cricche e consorterie. Per farsi notare, bisognava entrare in quell'ambiente, dove le opere che si scrivono servono essenzialmente come titoli per concorsi e per avanzamenti, e il pensiero è in funzione dell'insegnamento. Ma io stavo completamente fuori da tutto ciò.

D'altronde, si sarebbe potuta concepire una teoria dell'Individuo Assoluto bandita da una cattedra universitaria? Ovvero potevo credere che per via del solo rigore di certe deduzioni l'uno o l'altro di quei piccoli borghesi, professionisti del pensiero speculativo, si fossero staccati dal loro mondo di idee per spingersi verso avventure inusitate? Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come un comodo pretesto per l'ostracismo. Si poteva liquidare con un'alzata di spalle un sistema che accordava un posto perfino al mondo dell'iniziazione, della « magía » e di altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse stato fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo, a poco serví.

Però anche da parte mia vi era un equivoco, nei riguardi di coloro ai quali, sul piano pratico, la mia fatica speculativa poteva servire a qualcosa. Si trattava di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un significato nei soli rarissimi casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in séguito mi resi sempre piú conto) che i precedenti filosofici, cioè l'abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione piú sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, con un passaggio a discipline realizzatrici. E quanto a chi si trovava già sull'altra sponda, per lui

tale propedeutica filosofica in termini di « pensiero moderno » era del tutto superflua. Per questo, a coloro che mi seguirono nell'attività che svolsi del periodo successivo, io non solo non consigliai ma sconsigliai la lettura di quei miei tre libri. Nel dominio in cui procedetti, non si trattava di « dimostrare » o « dedurre », ancor meno di « discutere ». Si trattava di saper riconoscere o di non riconoscere certi principî e certe verità, in base a una vocazione, a una sensibilità innata o ad un risveglio interiore.

Comunque, quel che ritenevo dovesse esser fatto fu fatto. Si è dato il caso che molti anni dopo — venticinque anni dopo — io rileggessi quei miei libri. Avendoli dinanzi quasi come opere di un estraneo, dovrei averle giudicate con abbastanza obbiettività, e non ho potuto fare a meno di constatare un vigore di pensiero, una ricchezza di problemi, un coraggio delle soluzioni, riscontrabili in poche opere dei miei contemporanei. In piú, precise anticipazioni di posizioni che piú tardi dovevano essere assai di voga, specie in margine all'esistenzialismo. In effetti, la via dell'Individuo Assoluto si presentava come quella di un « esistenzialismo positivo », dell'esistenzialismo di un uomo non spezzato dalla sua « situazione » metafisica, specie nell'esasperazione da essa subíta in un'epoca come l'attuale.

Cosí nel campo della cultura profana, quelle opere forse non meritano un completo oblio. Nel 1949, avendo del tempo libero, ho curato una nuova stesura della *Teoria dell'Individuo Assoluto,* ortopedizzandola in alcuni punti, con sostituzione di alcune formulazioni con altre piú approfondite e piú maturate. La prima edizione dell'opera essendo da tempo esaurita e introvabile, una ristampa della nuova stesura (non avvenuta fino al momento in cui scrivo queste righe) potrà avere un valore documentario e di testimonianza. Però, praticamente, questo stesso valore potrà forse risultare a ben pochi, se qualche esponente di quella « cultura », da cui mi sono sempre piú estraniato deliberatamente, non attirerà l'attenzione sul libro.

L'APPROCCIO ALL'ORIENTE E IL MITO « PAGANO »

Non è facile collocare adeguatamente nei diversi periodi della mia attività i libri successivi, perché la data della loro pubblicazione non coincide con quella della fase a cui effettivamente appartengono. Come ho detto, avevo finito di scrivere *Teoria e fenomenologia dell'Individuo Assoluto* verso il 1924. Ma *Fenomenologia* poté uscire solo nel 1930, quando erano stati già pubblicati altri due miei libri, *L'uomo come potenza* e *Imperialismo pagano.*

Non cronologicamente, ma come contenuto *L'uomo come potenza* fa, in un certo modo, da anello di congiunzione fra la fase sistematica speculativa e quella successiva. Vi si trovano residui della prima, ma nell'essenza si tratta dell'esposizione di dottrine non filosofiche né occidentali, di quelle indú del tantrismo. Il sottotitolo della prima edizione era appunto: « I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica ». In una certa misura, la stesura del libro fu concordata con la casa editrice « Atanór », che contava su di una buona vendita dato il carattere suggestivo e nuovo dell'argomento, per cui non indugiò a pubblicarlo, nel 1925.

Completamente rielaborata, quest'opera è uscita in una seconda edizione nel 1949 presso l'editore Bocca, poi in terza edizione presso le « Edizioni Mediterranee » nel 1968, con un titolo diverso: *Lo Yoga della potenza,* e col sottotitolo semplificato: « Saggio sui Tantra ».

Solo in queste successive edizioni ho indicato il luogo proprio dei Tantra nello sviluppo della tradizione indú. I loro temi elementari riportano al substrato di tradizioni e di culti aborigeni anteriori alla conquista aria, ad un ciclo di civiltà prevalentemente « ginecocratica », ossia riconoscente in un principio feminile, in una dea, l'essenza e il potere sovrano dell'universo. Sul piano cultuale e mitologico la dea aveva caratteri sia terrifici e distruttivi, sia luminosi, benefici e materni. Le corrispondenze con le grandi dee di cicli analoghi del Mediterraneo arcaico sono evidenti. Ma nella simbiosi che fece séguito alla conquista aria dell'India questi temi originari subirono una trasposizione metafisica. La dea avendo il ca-

rattere essenziale di Çakti, termine che significa anche « potenza », si giunse alla dottrina secondo la quale la potenza è il principio ultimo dell'universo. Da qui, il tantrismo in quelle sue particolari forme che allora attirarono la mia attenzione, cioè come lo Çakti-tantra.

La prima edizione del mio libro si apriva con una sezione soppressa nella seconda edizione, questa essendo stata elaborata nel periodo in cui ero venuto ad una chiarificazione definitiva di tutti questi problemi. Essa s'intitolava « Lo spirito dei Tantra in relazione ad Oriente e Occidente » e consisteva in uno « studio dei rapporti fra spirito orientale e spirito occidentale » inteso a « ben definire il punto di vista dal quale viene considerata (nel libro) la dottrina degli Çakti-tantra e l'ordine in cui essa potrebbe venire eventualmente utilizzata per uno sviluppo del valore che immane nell'ultima cultura europea ». In vista di questo fine, come metodo (per fortuna applicato solo in parte) mi proposi di « tradurre » in termini di pensiero speculativo quelle basi del sistema orientale che traevano la loro evidenza non da una speculazione ma da esperienze spirituali e che erano state espresse soprattutto in imagini e simboli; solo cosí — dicevo — l'Oriente avrebbe potuto agire creativamente sull'Occidente.

Come si vede, persistevano certe fisime dovute ad una cultura da cui non mi ero ancora del tutto sbarazzato. Quanto al problema di Oriente ed Occidente, presi in esame le teorie di Hegel, dello Steiner e del Keyserling sui rapporti fra la visione orientale e la visione occidentale del mondo e fra i corrispondenti ideali. Benché venissero fissati alcuni punti intrinsecamente validi, era già evidente l'inopportunità di utilizzare scrittori, come lo Steiner e il Keyserling, non meritevoli di essere presi sul serio. Comunque, il risultato della discussione era l'eliminazione del luogo comune, che tutto l'Oriente avrebbe negato evasionisticamente il mondo, che l'Occidente l'avrebbe invece affermato e avrebbe proposto l'ideale della personalità autocosciente e dominatrice. Certo, alcune mie concezioni di allora, in séguito dovevo ritenerle del tutto assurde: cosí il parlare di un « progresso dello spirito occidentale di là dal pessimismo e dal dualismo cristiano », con la graduale affermazione prima umanistica e poi immanentistica e attiva dell'uomo, la quale attenderebbe solo una integrazione per mezzo di un apporto orientale. Ma, a parte queste fisime, restava valida l'antitesi, da me fissata, fra due ideali fondamentali: fra quello della « liberazione » e quello della « libertà », con la riserva che se l'India ha soprattutto coltivato il primo, e l'Occidente il secondo, però proprio il sistema dei Tantra con la sua visione del mondo come potenza contraddice ogni abusiva generalizzazione di tale antitesi e che, quanto alla via di una affermazione trascendente dell'Io, questa è stata conosciuta in ben piú alta misura dall'Oriente, tanto che, nel confronto, è di un « irrealismo » che devesi parlare nei riguardi dell'uomo occidentale piú recente e della sua civiltà dall'apparenza attiva e affermativa.

Inoltre si sarebbe potuto rilevare come nell'Oriente rientrino anche l'Iran, poi la Cina e il Giappone, civiltà che in molti loro aspetti non hanno per nulla quei caratteri « evasionistici » che sono riferibili, al massimo, a certi lati dell'India. Comunque io rilevavo che i Tantra si staccano in modo deciso dalle dottrine del mondo come illusione di tipo vedântino. Nella Çakti essi hanno visto una specie di « Brahman attivo » anziché la pura infinità della coscienza. La Mâyâ cede il posto alla Mâyâ-Çakti, cioè al « potere » che si manifesta e si afferma, come una magia cosmogonica. Esiste inoltre una specie di storiografia tantrica, in base alla quale questo sistema ha avanzato la pretesa di indicare le verità e le vie adeguate ai tempi ultimi, all'ultima delle quattro età dell'insegnamento tradizionale, al cosidetto *kali-yuga,* o « età oscura ». Per via di un mutamento profondo, in tale epoca le condizioni esistenziali generali sono diverse da quelle delle origini, in relazione alle quali era stata formulata la sapienza dei Veda. Forze elementari ormai predominano, l'uomo si trova unito ad esse e non può piú ritrarsi; deve affrontarle, dominarle e trasformarle se desidera la liberazione, anzi la libertà. La via a tanto non può essere quella puramente intellettuale, ascetico-contemplativa o rituale. La pura conoscenza deve dar luogo all'azione, per cui il tantrismo ha definito sé stesso come un *sâdhana-çâstra,* cioè come un sistema basato sulle tecniche e sullo sforzo realizzatore. Secondo la sua visuale, la conoscenza deve avere la funzione di uno strumento per la realizzazione e la trasformazione reale dell'essere. Un testo dice: « Ogni sistema (dottrinale) è un puro mezzo: non serve se non si conosce ancora la Dea (cioè: se non si è ancora uniti alla Çakti, alla potenza) e non serve a chi già la conosce ». E in un altro testo è detto: « È da

donna affaticarsi a stabilire una superiorità mediante argomenti discorsivi mentre è da uomo conquistare il mondo con la propria potenza ». Ricorrente è l'analogia con le medicine: la verità delle dottrine deve dimostrarsi coi frutti di esse e non con dei concetti. Come si vede, qui si tratta di un « Oriente » assolutamente diverso da quello stereotipo immaginato da molti occidentali. Sono stato il primo a farlo conoscere e a valorizzarlo in Italia, svolgendo un'opera parallela a quella a cui si era dedicato sir John Woodroffe nell'area di lingua inglese.

In genere, nei Tantra è accentuato un orientamento fondamentale della metafisica orientale, cioè quello di uno sperimentalismo non ristretto all'esperienza sensibile e empirica. Qui io incontrai proprio l'ampliamento dell'« esperienza possibile » kantiana che avevo cercato di fondare speculativamente nei libri di cui ho già detto. A tale riguardo, nell'*Uomo come potenza* formulai i temi principali della critica alla conoscenza di tipo scientifico moderno e alla potenza basata sulle sue applicazioni tecniche, dichiarandole, l'una e l'altra, illusorie e irrilevanti: conoscenza e potere ordinati ad un ideale utilitario e democratico, non basati su nessuna superiorità interiore dell'individuo, su nessuna trasformazione della sua esistenzialità, dei suoi rapporti reali e diretti col mondo e del suo senso della vita. « Retorica », in senso michelstaedteriano, della potenza della civiltà moderna: l'uomo resta lo stesso, anzi è « estraniato » piú che mai, è una semplice ombra che ha fuori di sé il proprio principio, anche quando il sapere concentrato sul mondo fisico e fenomenico gli desse il modo di distruggere un pianeta col semplice premere un pulsante. Sono, questi, temi che nel periodo successivo di critica alla civiltà dovevo riprendere e sviluppare, ma che in quelle formulazioni del 1925 anticipavano in parte quanto varî pensatori solo successivamente dovevano riconoscere, mancando però dei punti di riferimento positivi atti a dare un vero mordente e un saldo fondamento a tale critica. Per venire a tanto era ed è infatti necessario riportarsi ad un mondo che esula completamente dai loro orizzonti.

La letteratura tantrica è assai vasta e pluriforme. Come ho detto, la mia attenzione si era portata essenzialmente sugli Çakti-tantra, sui Tantra della Potenza, della Çakti. Qui nella cosidetta « Via della Mano Sinistra », negli ambienti dei Kaula, dei Siddha e dei

Vîra alla accennata concezione generale del mondo si univa un superuomismo che avrebbe fatto impallidire Nietzsche. Già l'Oriente in genere aveva ignorato il feticismo della moralità: su di un piano superiore, per l'Oriente ogni morale è solo mezzo a fine. Classica è l'imagine buddhista della legge intesa come una zattera che ci si costruisce per oltrepassare un corso d'acqua ma che poi non ci si porta dietro. Per il Vîra, pel tipo « eroico » tantrico, si trattava però di spezzare ogni vincolo, di superare ogni opposizione di bene e di male, di onore e di onta, di virtú e di colpa. Era la via della assoluta anomía, dello *shvecchacarî,* termine che vuol dire « colui la cui legge è la propria volontà ». Qui si proponeva una interpretazione speciale del simbolo del lavarsi o denudarsi, e anche della « vergine »: la « vergine », come volontà pura, sciolta, mediante speciali discipline, da tutto ciò che non è sé stessa, inviolabile e invulnerabile. Vi erano testi tantrici che indicavano i principali vincoli da infrangere: la pietà, la suscettibilità ad essere delusi (equanimità di fronte a successo e insuccesso, a felicità e sventura, ecc.), l'onta, il senso del peccato e il disgusto, tutto ciò che si connette a famiglia e a casta, ogni convenzione e ritualismo, non facendo eccezione il dominio del sesso (un Kaula, si diceva, non deve indietreggiare nemmeno dinanzi all'incesto). Dal che appariva quanto poco l'Oriente — un certo Oriente — aveva da imparare dai « liberi spiriti » e dai « superuomini » occidentali: però con la differenza che qui tutto ciò non restava chiuso nella cerchia di un individualismo anarchico, di un « Unico » stirneriano: era invece ordinato ad un autotrascendimento effettivo, ovvero lo presupponeva.

In Oriente, e specificamente nel tantrismo, anche le forme liminali dell'« immanentismo » trovavano un potenziamento. Mentre in Occidente, date le premesse teistico-cristiane e creaturalistiche, il tema del « farsi dio » appariva come blasfemo e luciferico, l'identità dell'Io profondo, dell'*âtmâ,* col Brahman, col principio assoluto dell'universo, e la corrispondente formula « sono Brahman » o « sono Lui » (*so'ham,* che nel tantrismo diveniva *sâ'ham* = « sono Lei », cioè Çakti, la potenza) quali verità della via della conoscenza e della distruzione di quell'« ignoranza », *aviîdyâ,* che essa solo fa credere all'uomo di essere soltanto un uomo — erano quasi dei luoghi comuni, in un quadro privo di ogni coloratura tenebrosa e titanistica.

In entrambi le edizioni, il mio libro era diviso in due parti principali. La prima era intitolata « La dottrina della potenza ». Era, questa, la parte metafisica: vi si descriveva il processo e la successione delle fasi, degli stati e delle modificazioni che, partendo dall'alto, dall'incondizionato, attraverso il mondo degli elementi e della natura (considerata non soltanto nei suoi aspetti fisici) ha per limite la condizione umana. Uno dei nomi di tale processo è *pravrtti-mârga,* cioè la via del vincolarsi, dell'identificarsi a forme e a determinazioni. Ad esso segue il *nivrtti-mârga,* cioè la via del distacco, della revulsione, della trascendenza, avente l'uomo come punto di partenza. Con il che, dalla metafisica si passava alla pratica e allo yoga.

Nell'essenza, non diverso era stato lo schema generale della mia fenomenologia dell'Individuo Assoluto. Quanto alla prima parte del mio libro, credo che lo sforzo di pensare l'insieme delle complesse teorie indú e tantriche degli elementi — dei *tattva* — abbia portato ad una intelligibilità della materia di raro presente nelle esposizioni orientalistiche. Nella corrispondenza che ebbi con lui, si dette perfino il caso che il Woodroffe, il quale aveva trascorso trenta anni in India in contatto diretto con diversi panditi tantrici, riconoscesse la giustezza di alcune interpretazioni che io proposi.

Quanto alla seconda parte, essa nella prima edizione era intitolata « La tecnica della potenza », nella seconda « Lo Yoga della potenza ». Forse la prima designazione era piú acconcia, lo yoga vero e proprio costituendo solo una parte della materia, essendo anche considerato un insieme di discipline preparatorie e, inoltre, il cosidetto « rituale segreto », con forme particolari di sacralizzazione e di trasformazione dell'esistenza naturalistica e vincolata. Nel campo dello yoga esposi essenzialmente quella sua particolare forma, considerata come strettamente connessa col tantrismo, che ha il nome di Hatha-Yoga (o Yoga violento) e di Kundalinî-Yoga. A differenza del Dhyâna-Yoga, o Jñâna-Yoga, è, questo, uno yoga non avente un carattere esclusivamente contemplativo e intellettuale. Pur essendo presupposto un adeguato addestramento psichico e mentale, in esso si tratta di assumere il corpo come base e strumento: però non il corpo quale è conosciuto dall'anatomia e dalla fisiologia occidentali, bensí il corpo in funzione, anche, di quelle sue energie piú profonde, transbiologiche, di solito non colte dalla coscienza

ordinaria, specie da quella dell'uomo di oggi, corrispondenti agli elementi e alle potenze dell'universo, studiate dalla millenaria fisiologia iperfisica che in Oriente ha avuto uno sviluppo non meno sistematico dello studio occidentale dell'organismo umano. Quanto alla designazione « Kundalinî-Yoga », essa è indicativa di un metodo che come forza usata pel fine di decondizionamento dell'essere e della liberazione assume *kundalinî,* cioé la « potenza », la Çakti, quale è presente, seppure in forma latente, alla radice dell'organismo psico-fisico.

Circa lo spirito del tantrismo, una sua formula significativa è l'unità di *bhoga* e di *yoga,* spiegata come quella di fruimento (o godimento: *enjoyment* in inglese — fruimento delle esperienze e delle possibilità offerte dal mondo all'uomo) e di liberazione o ascesi. Nei testi tantrici si afferma: « Nelle altre scuole le due cose si escludono a vicenda: chi fruisce non è un liberato e un asceta e chi è liberato o un asceta non fruisce. Non cosí da noi. Nella via dei Kaula il fruimento diviene uno yoga perfetto e il mondo stesso si fa il luogo della liberazione » — aggiungendosi: « Senza la potenza la liberazione è una vera burla ». Si tratta di un paradossale aprirsi al mondo dell'esperienza e della vita, anche in tutto quel che vi è di piú intenso e pericoloso, ma mantenendosi distaccati. In conclusione, si parla della « trasformazione del veleno in farmaco », cioé dell'uso ai fini della liberazione e dell'illuminazione di tutte le forze e le esperienze che in ogni altro caso condurrebbero ad un maggiore vincolamento, a rovina o a perdizione. Cosí in questo insieme si definisce proprio quell'ideale non della « liberazione come evasione » ma della libertà reale e immanente che in Occidente è stato coltivato e in ogni modo proclamato, ma in fondo (in confronto) in forme o astratte, soltanto intellettualistiche, o degradate, o materializzate e banali.

Nella seconda edizione del libro aggiunsi molto altro materiale: ad esempio, nei riguardi del cosidetto Vajrayâna, del tantrismo buddhista, da me trascurato nella prima edizione, perché quando la compilai poco ne sapevo. Diversi punti furono ortopedizzati o chiarificati, varie escrescenze « critiche » eliminate, certe parti notevolmente sviluppate. Ciò vale, ad esempio, pel lungo capitolo della seconda edizione dove si parla delle pratiche sessuali tantriche, le quali erano già state motivo di scandalo per varî occidentali

« spiritualisti », inclusa la Blawatsky la quale a causa di ciò ebbe a definire il tantrismo come « la peggior specie di magia nera » (è uno degli esempi di quanto i teosofisti, e poi gli antroposofi, sappiano delle dottrine orientali). In tale capitolo si trovano già alcune idee fondamentali che io dovevo riprendere e sviluppare in una delle mie ultime opere, *Metafisica del sesso.* Quanto alla definizione del « mito di Oriente ed Occidente », ad essa è stato dedicato uno dei saggi contenuti in un mio libro assai piú recente, *L'Arco e la Clava,* che tiene il luogo dell'introduzione della prima edizione del mio libro sui Tantra.

Infine varrà accennare ad un aspetto dell'inquadramento proprio alla seconda edizione, comportante un certo spostamento del centro di gravità fuor dalla « potenza ». In realtà, riferito al principio supremo l'uso del termine Çakti poteva far nascere un equivoco. È vero che nei testi si parla spesso della Mahâ-Çakti, della Grande o Suprema potenza come del fondo ultimo di ogni cosa, ma in realtà questo principio corrisponde piuttosto a qualcosa, come l'Uno plotiniano, abbracciante ogni possibilità. In genere, in conformità ad ogni insegnamento sapienziale e esoterico, nella metafisica e nella mitologia indú la Çakti, o potenza, vale propriamente come l'eterno principio femminile avente per correlativo l'eterno principio maschile, nel tantrismo essenzialmente simboleggiato dalla figura di Çiva: principio immobile, luminoso, distaccato, quanto la Çakti è invece dinamica, produttiva, mutevole. Come da un connubio simbolico dei due principî, di Çiva e Çakti, deriva, nel mito cosmogonico, l'universo, cosí il mistero della trasformazione dell'essere umano e il principio della superiore libertà vengono riferiti al congiungimento, nell'uomo, dei due principî, non già al suo abbandonarsi alla Çakti come pura infrenata potenza.

La portata pratica di questo ridimensionamento delle prospettive del tantrismo era evidente: esso comportava una « olimpicizzazione » esorcizzante ogni deviazione « titanica », pandemica e confusamente estatica. Preveniva orientamenti suscettibili a portare ad una catastrofe. Solo in chi avesse natura da Çiva, la Via della Mano Sinistra e dei Kaula non era quella della perdizione e della regressione. Per quel che mi riguarda, in tal guisa si stabiliva, poi, una continuità con valori già presentiti all'epoca della mia prima presentazione di Lao-tze, anzi dello stesso dadaismo, quale io l'avevo interpretato.

Gli equivoci e i pericoli ora accennati, sul suolo naturale non-occidentale delle discipline da me considerate erano assai ridotti grazie a particolari premesse esistenziali e ad un sistema di controlli e di tradizioni positive. In genere, la guida di un maestro spirituale, di un *guru,* veniva presupposta, anche se si affermava che, al termine della sua via, il discepolo tantrico « deve avere il maestro sotto ai piedi », cioé rendersi libero, emancipato. I pericoli riguardavano piuttosto quegli Occidentali a cui venisse presentata tale sapienza, la quale apparentemente andava loro cosí curiosamente incontro. Devo riconoscere di non aver preso, a tale riguardo, le necessarie precauzioni quando scrissi la chiusa dell'*Uomo come potenza,* nell'edizione originaria dell'opera. In essa facevo infatti una esaltazione quasi nietzschiana della visione della vita dell'adepto tantrico, opponendola soprattutto a quella cristiana. Scrivevo:

« Di contro alla concezione di esseri innumeri che, per una inconscia disperazione, si cercano, si amano, si stringono insieme come bambini nella tempesta, cercando nel legame comune e nella remissione al Signore onnipotente la parvenza di quel valore e di quella vita che a loro mancano, sorge la concezione degli esseri liberi, dei Salvati dalle Acque, della Razza senza Re, di Coloro-che-respirano, esseri solari e sufficienti che calpestano la legge e " sono da sé stessi ", che non chiedono ma danno in sovrabbondanza di potenza e di luce, che non si abbassano ad eguagliare e ad amare, ma, autonomi, in vita decisa volgono verso un essere sempre piú vertiginoso lungo un ordine gerarchico che non viene dall'alto ma dallo stesso rapporto dinamico delle loro intensità. Questa razza dallo sguardo temibile, questa razza di Signori non ha bisogno di consolazioni, non ha bisogno di dèi, non ha bisogno di una Provvidenza... Essa si muove liberamente nel *suo* mondo " non piú macchiato di spirito " — liberato, cioé, dalla scorza dei sentimenti, delle speranze, delle dottrine, fedi e valori, delle sensazioni, parole e passioni degli uomini, e riscattato alla sua natura nuda fatta di pura potenza. E, di fronte ad essa, chi non vede quanto deboli e cadaveriche siano la sapienza e le " virtú " dei " servi di Dio ", di questi esseri che si abbattono sotto il " peccato " e la " cattiva coscienza " e che un solo fine hanno: tutto livellare, tutto accomu-

nare e legare insieme? ». E cosí via.

Tutto ciò era abbastanza « occidentale » e rifletteva alcuni lati decisamente problematici dell'ideale dell'Individuo Assoluto. Nella seconda edizione del libro riconobbi l'opportunità di fare, a tale riguardo, « precise riserve », ricordando come un « elemento trasfigurante » e anagogico (= traente verso l'alto) e una *metanoia,* un cambiamento di polarità, fossero la premessa essenziale di tutto questo sistema.

In tali termini resta anche indicato il limite, sia pure estrinseco e contingente, proprio a questo gruppo dei miei scritti. Qualora l'uomo occidentale, il quale, se non intellettualmente, però esistenzialmente a ciò è il meno qualificato, assumesse direttamente, altrimenti che come semplici teorie, dottrine del genere, l'effetto quasi inevitabile sarebbe un corto circuito distruttivo, la pazzia o l'autodistruzione. Con le adeguate riserve, in modo analogo fui propenso a spiegarmi la fine di Nietzsche, del Michelstaedter, del Weininger e di altri, benché costoro non avessero nemmeno assunto quelle verità nelle loro valenze estreme. Piú in genere, i miei tre libri filosofici potevano far nascere l'idea errata di un possibile sviluppo continuo quasi lungo il tempo (la « progressività », a cui per ragioni sistematiche tanto valore avevo annesso) perfino con tratti escatologici: mentre l'essenziale era praticamente una rottura esistenziale di livello, era il riportarsi ad una dottrina degli stati multipli dell'essere, era un mutamento di polarità. Anche nel periodo successivo, in quello delle mie opere sulle scienze tradizionali, solo a poco a poco tali punti basilari furono da me indicati con tutta la necessaria chiarezza.

Come limite di quel problematico sviluppo radicalistico a fondo quasi nietzschiano si può indicare un mio scritto che dapprima uscî in francese col titolo *Par delà Nietzsche* nel secondo volume (1926-1927) del *« 900 »,* pubblicazione de « La Voce » edita da C. Malaparte e da M. Bontempelli (che a quel tempo civettava col « realismo magico »), e che poi costituí la seconda parte del volumetto *L'individuo e il divenire del mondo,* e in stralcio figurò nella antologia dei filosofi italiani contemporanei curata da A. Tilgher.

Il saggio era stato scritto in una specie di vertigine intellettuale lucida; sicché, malgrado lo stile sforzato, letterariamente discutibile per l'abuso di termini e immagini eccessivi, esso conteneva

delle « cariche », tanto che si dette il caso che, avendolo letto anche come una conferenza evocando via via in me lo stato in cui era stato scritto, qualcuno ebbe visioni o allucinazioni. In questo scritto venivano anzitutto sviluppate le idee nietzschiane circa la soluzione positiva, nel segno di « Dioniso », del nichilismo assoluto. Accettavo in larga misura quella interpretazione nietzschiana di Apollo e di Dioniso che in séguito dovevo respingere dovunque non avesse un semplice valore convenuto ma volesse basarsi sul significato effettivo e piú profondo che quelle due divinità ebbero nel mondo antico. Seguiva, come « mito », una speciale interpretazione della caduta: l'individuo che nasce nell'atto di staccarsi dall'essere, dall'immortalità, dalla vita (da « Dio ») e di affermarsi nel piú alto valore di « Signore del sí e del no » o delle « Due Nature », di colui che « è superiore agli dèi perché alla natura immortale, a cui questi sono legati, unisce quella mortale, all'infinito il finito » (tale formula, del resto, si incontra anche nel *Corpus Hermeticum*).

Ma a tale atto, che « rappresentava il crollo di tutto un mondo », l'individuo non fu sufficiente. Fu preso da uno spavento che lo travolse e lo spezzò: solo allora il suo atto divenne una « caduta ». Da questo terrore e da questa caduta io dedussi le forme principali in cui doveva presentarglisi il mondo: sono essi a generare lo spazio, l'esteriorità visiva, il limite oggettivo delle cose, della « realtà » nello spazio (« incorporazione, quasi sincope della paura che arresta e ferma l'essere insufficiente sull'orlo dell'abisso della potenza dionisiaca »), poi il dipendere da tale realtà, che sviluppa il tempo e il divenire, il sistema della « causalità » e delle « finalità », e cosí via — tutte creazioni dello spavento originario, dell'orrore pel nulla, e dell'illusione apollinea lenitrice.

Di contro a ciò, veniva però prospettata la via di chi distrugge quella paura, riprende la volontà originaria, elimina tutte le creazioni e i simboli della sua insufficienza. Su tale direzione, per lui può acquistare anche un valore positivo, di prova, tutto ciò che è colpa e infrazione; nel mio scritto si accennava anche alle antiche uccisioni sacrificali, poi alla trasposizione su di un piano interiore dell'atto tragico del sacrificatore, nei termini di un'azione su sé stessi, sulla radice della propria vita, di grado in grado, venendo fatto anche riferimento alle tecniche per escludere, nella percezione,

le parvenze « apollinee » delle cose, e, una volta infranto il limite creato dal terrore originario, per prendere contatto « dionisicamente » con le potenze elementari secondo quell'assoluta libertà che aveva determinato tutta la vicenda.

Un aspetto caratteristico di questo scritto era il riferire alla sapienza mistérica la verità dei non-spezzati dalla caduta, intesi a rialzarsi, come pure la violenta contrapposizione, nietzschiana in senso accresciuto, fra tale sapienza e il cristianesimo, non senza un riferimento anche storico (l'alternativa fra cristianesimo e misteri di Mithra, che si sarebbe presentata al mondo antico). Tutto ciò era abbastanza unilaterale e non esente da storture. Venivano forniti utilissimi appigli a chi avesse voluto stigmatizzare di luciferismo, o peggio, la tradizione misterica (anche se in certi rami di essa è effettivamente attestata l'accennata teoria della signoria sulle due nature). Poi, dal punto di vista interno individuale assumere secondo lo spirito che compenetrava questo mio scritto gli insegnamenti iniziatici, nel piú dei casi poteva appunto avere gli effetti catastrofici dianzi accennati. Purtuttavia, tolto l'accessorio, il retorico e l'eccessivo, alcuni significati di base mantenevano la loro validità; erano quelli che caratterizzano la già accennata « Via della Mano Sinistra », di cui in séguito trattai in modo adeguato. Per tutto il resto, si trattava di una forte drammatizzazione di idee-base già apparse nei miei libri a carattere speculativo.

A completare l'esame retrospettivo di ciò che nei miei scritti risentí di limiti analoghi dovrei parlare, qui, anche di *Imperialismo pagano.* Ma questo libro conduce di già ad un altro dominio, a quello di esperienze in margine alle ideologie politiche e richiede alcuni chiarimenti preliminari. Del resto, come ho accennato, i libri di quegli anni non possono essere collocati nel loro giusto posto dal punto di vista esterno. Infatti *Imperialismo* uscí quando già si era organizzato il « Gruppo di Ur », mentre non mi era ancora riuscito di pubblicare la *Fenomenologia.*

In quel periodo ero venuto a conoscere alcune altre personalità, fra esse, Arturo Reghini, figura curiosa e interessante. Piú anziano di me, fiorentino puro sangue, era stato vicino anche al gruppo di *Lacerba,* e sembra che ai contatti con lui si dovesse il frivolo tentativo di cui Papini parla nel libro autobiografico *Un uomo finito,* quando racconta di essersi ritirato in un luogo solitario « per

farsi dio » — con un corso accelerato di un paio di settimane. Quando lo conobbi, il Reghini era un 33 della massoneria di rito scozzese, aveva scritto un libro notevole sulle parole sacre e di passo dei primi gradi di tale setta, nel quale dimostrava una qualificazione non comune. Matematico, filologo e spirito critico, egli allo studio del patrimonio iniziatico applicava una serietà e una oggettività assolutamente inesistenti nelle divagazioni degli « occultisti » e dei teosofisti, che egli non si stancava mai di sferzare col piú mordente sarcasmo. Ai miei contatti col Reghini (e súbito dopo col Guénon, che fu lui a segnalarmi) devo in primo luogo la definitiva liberazione da alcune scorie derivate appunto da quegli ambienti occultistici, in secondo luogo il definitivo riconoscimento della assoluta eterogeneità e trascendenza del sapere iniziatico rispetto a tutta la cultura profana, in ispecie moderna, filosofia compresa.

Il Reghini aveva cara l'idea di una tradizione occidentale (e perfino « italica », per certi problematici riferimenti al pitagorismo) dell'esoterismo, e su tale base si era anche sforzato di rivivificare simboli e riti massonici. In piú, era un esaltatore della romanità « pagana », nella quale si rifiutava di vedere una realtà soltanto politica e giuridica con un contorno di culti e di pratiche superstiziosi, come secondo il giudizio piú corrente; invece egli si era dato a mettere in risalto il fondo sacrale, se non pure iniziatico, di varî aspetti riposti di essa, in questi termini egli difendeva una sapienza e una visione romane della vita e del sacro, e le contrapponeva nel modo piú drastico al cristianesimo. Dato quello sfondo, una tale antitesi aveva evidentemente un carattere assai diverso di quella propria all'anticristianesimo di tipo nietzschiano. Pel Reghini il cristianesimo era una credenza esotica, fondata su di una spiritualità equivoca, facente appello agli strati irrazionali, sub-intellettuali e sentimentali dell'essere umano; era la religione di un « proletariato spirituale », inseparabile dall'ebraismo, del tutto estranea allo stile, agli ideali, all'etica, alla severa sacralità della migliore romanità.

Come è noto, una sintesi del genere era stata messa in luce anche da altri autori, ad esempio, e in modo magistrale, da L. Rougier nella ampia introduzione alla sua edizione dei frammenti conservaticisi dell'opera di Celso contro i cristiani. Nel Reghini vi era, in piú, il riferimento alla dimensione sapienziale e mistérica scopribile nell'antichità classica, qualora fosse studiata nel suo lato in-

terno. Ma era anche evidente, benché io non me ne rendessi ben conto quando seguii il Reghini su tale linea, una certa « idealizzazione » della stessa romanità: la quale non avrebbe ceduto al cristianesimo se essa non fosse stata, all'affacciarsi di quest'ultimo, già minata, se nella sua area non avessero già preso piede sempre di piú culti, concezioni e orientamenti di origine egualmente non-romana, asiatica.

Le idee del Reghini in parte io le avevo già, in parte trovarono in me un suolo adatto. È in tale contesto che avvenne la prima discesa dell'Individuo Assoluto dalla rarefatta stratosfera del puro « valore » nel dominio della storia, delle tradizioni e della filosofia della civiltà. Nella « paganità » cosí interpretata s'incarnava di già un ideale ad esso congeniale. Infine col tentativo di *Imperialismo Pagano* vi fu un abbastanza chimerico tentativo di agire sulle correnti politico-culturali del tempo.

Fino ad allora mi ero tenuto completamente fuori del mondo politico. Con tutti i partiti politici esistenti in una nazione come l'Italia non potevo aver nulla in comune (fino al momento in cui scrivo queste note, non ho mai aderito ad un partito politico né ho mai dato il mio voto in nessuna elezione). Il mio primo scritto politico derivò da un invito del duca Giovanni Colonna di Cesarò, con cui ero in rapporti di cordiale amicizia, a gettar giú qualcosa per una sua rivista che, se ben ricordo, si chiamava *L'Idea democratica.* Risposi che avrei potuto scrivere solo una demolizione della democrazia — ed egli accettò, dicendomi consistere proprio in ciò il privilegio della « libertà democratica ».

Fra i torbidi del primo dopoguerra aveva preso forma il fascismo. Si fece la marcia su Roma e Mussolini venne al potere. Certo, io non potevo non simpatizzare con chiunque combattesse contro le forze di sinistra e contro il regime democratico. Si trattava però di vedere in nome di che cosa si intraprendeva propriamente una tale lotta. Già parlando del periodo della mia prima giovinezza ho accennato quanto mi ripugnasse l'infatuazione nazionalistica. Poi vi erano certi pregiudizi non privi di relazione con quelli che le cosidette « armi nobili » — artiglieria e cavalleria — a cui avevo appartenuto, avevano nutrito durante la guerra per quei reparti d'assalto, composti spesso di elementi assai sospetti, che riaffioravano nelle « camicie nere ». La vera rivoluzione da farsi per me sarebbe

stata la « rivoluzione dall'alto », con il Sovrano alla testa, il quale non avrebbe dovuto permettere a Mussolini di presentarglisi come l'esponente dell'« Italia di Vittorio Veneto », ma avrebbe dovuto rivendicare lui tale dignità e agire decisamente di conseguenza per rimettere su lo Stato e stroncare la dilagante sovversione.

A parte le origini socialiste e proletarie di Mussolini, si sa di certe tendenzialità repubblicane e « laiche » del fascismo di ante-marcia. La fusione col nazionalismo per un lato rettificò tali tendenzialità, dall'altro ridusse la *vis* rivoluzionaria del fascismo borghesizzandolo notevolmente, perché il nazionalismo italiano non era che una espressione della classe media e di un fiacco tradizionalismo cattolicheggiante e conformista. Una forte Destra a base aristocratica, monarchica e militare, quale per es. si era affermata nell'Europa centrale, in Italia era assolutamente inesistente. Comunque Mussolini aveva evitato il peggio e quando successivamente si sforzò di affermare l'ideale dello Stato romano e dell'*imperium*, quando pensò di contrapporsi alle forze venute a predominare in Europa per effetto dello sconvolgimento della guerra e di dar forma ad un nuovo tipo disciplinato, virile e combattivo di Italiano, il punto critico sembrò essere superato.

Imperialismo Pagano trasse origine da una mia relazione con Giuseppe Bottai. Mio coetaneo, questi era stato ufficiale d'artiglieria del mio stesso reggimento e aveva anche partecipato al movimento futurista (che, come si sa, nel dopoguerra aderí súbito al fascismo). Egli teneva ad essere uno degli « intellettuali » del movimento e dirigeva la rivista *Critica Fascista,* la quale si permetteva una abbastanza vasta libertà di opinione. In alcune mie conversazioni con Bottai nacque l'idea di « muovere le acque » lanciando un programma rivoluzionario che investisse il piano della visione fascista della vita fino ad affrontare il problema della compatibilità fra fascismo e cristianesimo. Bottai trovò eccitante l'idea. Cosí io scrissi, per la sua rivista, articoli in tal senso. Ma non appena l'obiettivo ultimo della mossa si rese visibile e fu formulata l'idea di un « imperialismo pagano » come unico orientamento concepibile per un fascismo coerente e coraggioso, nacque un vero putiferio. Dato il carattere ufficioso della rivista di Bottai, lo stesso organo del Vaticano, l'*Osservatore Romano,* chiese categoricamente delle spiegazioni circa la misura in cui simili idee venissero tollerate nel fasci-

smo. E súbito seguí una vera valanga di attacchi di una stampa a catena, mentre lo scandalo trovava eco anche all'estero. Per simili sproporzionate reazioni vi era un perché: ancora il Concordato non era stato stipulato e si temeva che qualcuno, da dietro le quinte, volesse guastare il giuoco. Vista la mala parata, Bottai dimostrò già allora la fedeltà che in séguito, al momento della crisi del fascismo, doveva dimostrare verso Mussolini: mi piantò in asso, non mi dette nemmeno modo di rispondere alle accuse piú assurde della stampa di parte guelfa, si lavò le mani dichiarando che quegli articoli, « pur riflettendo il travaglio fascista » (?) impegnavano solo la responsabilità del loro autore.

Allora feci da me. In un libro — appunto in *Imperialismo Pagano* uscito nel 1928 — riaffermai e sviluppai le tesi di quegli articoli, rispondendo anche a tutti i miei avversari. Il libro, ormai introvabile, aveva per sottotitolo « Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano — con una appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa ». Il suo preludio era nel segno dell'« Antieuropa », anticipazione approssimativa di ciò che in séguito dovevo propriamente chiamare la « rivolta contro il mondo moderno ». Ecco alcune delle frasi delle prime pagine:

« L'attuale " civilizzazione " d'Occidente è in attesa di un rivolgimento sostanziale senza il quale essa è destinata, prima o dopo, a crollare. Essa ha realizzato la perversione piú completa di ogni ordine razionale delle cose. Regno della materia, dell'oro, della macchina, del numero, in essa non vi è piú respiro né libertà né luce. L'Occidente ha perso il senso del comandare e dell'obbedire. Ha perso il senso della Contemplazione e dell'Azione. Ha perso il senso dei valori, della potenza spirituale, degli uomini-iddii. Non conosce piú la natura... la natura è decaduta in una esteriorità opaca e fatale di cui le scienze profane cercano di ignorare il mistero con piccole leggi e piccole ipotesi. Non conosce piú la *Sapienza*... la superba realtà di coloro in cui l'idea si è fatta sangue, vita, potenza... Non conosce piú lo Stato: lo Stato-valore, l'*Imperium* come sintesi di spiritualità e di regalità... Che cosa sia la guerra — la guerra voluta in sé come un valore superiore e una via di realizzazione spirituale... non lo sanno piú, questi formidabili " attivisti " d'Europa... che non conoscono guerrieri ma soltanto soldati... L'Europa ha perduto la semplicità, ha perduto la centralità, ha perduto la vita. Il male democratico la corrode in tutte le radici — sin nel diritto, sin nelle scienze, sin nella speculazione. *Capi* — esseri che spicchino non per violenza, non per oro, non per abilità di sfruttatori di schiavi, ma invece per irreducibili *qualità* di vita — non ve ne sono. È un gran corpo anodino, che si getta or qua e or là spinto da forze oscure e imprevedibili le quali schiacciano inesorabilmente chiunque voglia opporsi o soltanto sottrarsi all'ingranaggio. Tutto ciò ha potuto la " civilizzazione " d'Occidente. Questo è il vantaggio risultato della *superstizione* del " Progresso ", di là dall'imperialità romana, di là dall'Ellade luminosa, di là dall'antico Oriente — il grande Oceano. E il cerchio si serra ognor di piú intorno ai pochi che siano ancora capaci del grande disgusto e della grande rivolta ».

Dopo altre considerazioni ponevo la domanda: « Può essere il fascismo il principio di una restaurazione antieuropea? Ha il fascismo tanta forza da poter, oggi, concepire tale còmpito? ». Riconoscevo che « il fascismo è sorto dal basso, da esigenze confuse e da forze brute scatenate dalla guerra europea », che esso « si è alimentato di compromessi, si è alimentato di piccole ambizioni di piccole persone. L'organismo statale che esso ha costruito è spesso incerto, maldestro, violento, non libero, non scevro da equivoci » (si noti che nella deprecata atmosfera dell'« oppressione » dittatoriale fascista si potevano dire e stampare simili cose). Ma constatavo che a volgere lo sguardo intorno, nulla si poteva trovare « come base e come speranza ». Dunque: avrebbe il fascismo assunto un simile còmpito?

Nel libro, in quanto seguiva — debbo riconoscerlo — lo slancio di un pensiero radicalistico facente uso di uno stile violento si univa ad una giovanile mancanza di misura e di senso politico e ad una utopica incoscienza dello stato di fatto. Nei varî capitoli indicavo pertanto le condizioni affinché il fascismo potesse essere una rivoluzione vera e necessaria, non nel semplice campo politico-sociale, ma prima di tutto nel campo della visione generale della vita, del mondo e dello stesso divino. Cosí non solo veniva sferrato un attacco contro ogni democrazia e ogni egualitarismo, non essendo risparmiate tendenzialità per me negative del fascismo (come quella semplicemente nazionalistica, quella mazziniana, quella neo-hegeliana) ma si indicavano anche i valori da opporre al tipo del-

l'economia, delle scienze e della tecnica moderna e all'attivismo « faustiano »; si parlava delle caste, si faceva perfino riferimento — riferimento abbastanza inopportuno e controproducente, dati gli orizzonti culturali degli ambienti a cui intendevo rivolgermi — a idee sapienziali o orientali.

Ma il mordente del libro riguardava soprattutto il problema religioso, e fu l'evidente stringenza della mia tesi a suscitare tante allarmate reazioni. Chiedevo in che misura i valori essenziali di una etica « fascista » erano compatibili con quelli cristiani: se non era una vieta retorica rievocare Roma e i suoi simboli senza farne rivivere anche l'inseparabile controparte, la spiritualità del « paganesimo », irriducibile a quella cristiana. Respingevo nel modo piú netto l'identificazione, cara al guelfismo, della tradizione romana con quella cattolica denunciando invece, a tale riguardo, una usurpazione (la « romanità » cattolica). E ribadivo le tesi dei miei articoli-scandalo di *Critica Fascista*: « Il presupposto è che nella sua forza piú pura il fascismo si identifichi a volontà di imperio; che la sua rievocazione dell'Aquila e del Fascio possa non essere soltanto una retorica, che, in ogni modo, questa è la condizione perché esso rappresenti qualcosa di nuovo, non una rivoluzione da ridere (*sic*) ma una resurrezione eroica ». Indicate tali premesse, affermavo: « Se il fascismo è volontà d'impero, esso tornando alla tradizione pagana sarà veramente sé stesso, potrà ardere di quell'anima di cui tuttora manca e che nessuna credenza cristiana gli potrà dare ».

Con un ultimo dilemma, già allora mi feci paladino del « ghibellinismo »: « Il fascismo si trova dinanzi a questo dilemma: o arrestarsi all'impero come una mera organizzazione materiale — e allora esso può lasciare alla Chiesa un posto, può tollerarla, confermandole la prerogativa di quelle cose dello spirito che restano estranee all'impero, il quale dunque sotto questo riguardo resterà subordinato ad essa. Ovvero arrivare all'idea vera dell'impero che, *in primis et ante omnia,* è una realtà spirituale immanente — ed allora la Chiesa va desautorata, subordinata allo Stato nei limiti di quella generica tolleranza che un tale Stato può concedere condizionatamente ad associazioni internazionali della fattispecie ». Questo era l'aspetto politico. L'altro aspetto era l'antitesi intrinseca e ineliminabile in fatto di valori e di visioni del mondo. Evidentemente il centro, passando per il ghibellinismo e per la romanità, si stava

spostando già verso ciò che in séguito dovevo chiamare, in genere, lo Stato « tradizionale », riunente nel suo vertice sia il potere politico (l'*imperium*) che una effettiva autorità spirituale.

La carenza di questi piú vasti punti di riferimento e l'accentuazione della polemica anticristiana costituiscono uno dei limiti essenziali di quel mio libretto di battaglia, limite visibile già nel suo titolo, perché, in realtà, non era il caso di parlare di « imperialismo », questo termine moderno designando una tendenza negativa quasi sempre associata ad un esasperato nazionalismo, e perché « pagano » è un termine dispregiativo da respingere usato proprio dai cristiani. Piuttosto si sarebbe dovuto parlare, per un riferimento storico, di una « tradizionalità romana ». Non meno equivoco era il riferimento ad una mal definita « tradizione mediterranea »: idea che, peraltro, ben presto abbandonai o rettificai.

L'appello costituito da *Imperialismo Pagano* valse, praticamente e politicamente, come non fatto. Di certo, Mussolini non lesse il libro: qualcuno deve avergliene dato semplicemente un cenno fuggevole e tendenzioso. Si preferí mettere a tacere la cosa, per cui, in regime di stampa controllata, le poche recensioni o ripercussioni apparvero soltanto in giornali e periodici di second'ordine. Poiché il libro piú o meno fu venduto, si sarebbe però potuto attendere l'adesione diretta di alcuni ambienti fascisti indipendenti: ma anche di ciò fu il caso solo in assai scarsa misura. Lo stesso Reghini si tenne molto abbottonato, vide di malocchio il mio aver ripreso e sviluppato, anche, alcune delle sue idee, benché a tale riguardo si fosse stati tacitamente d'accordo.

Ciò non impedí che all'estero, soprattutto in Germania, le ripercussioni fossero diverse. Si suppose che il libro fosse il prodotto non di una specie di capitano senza truppe bensí di una importante corrente del fascismo di cui io ero il capo, corrente affine ad alcune di quelle che in Germania tendevano sempre piú ad impostare la « lotta per la visione del mondo » al centro della battaglia politica, trovando un suolo ben piú idoneo di quello italiano. Cosí mi formai la fama di essere l'esponente del « fascismo ghibellino ». Tale fama si consolidò quando nel 1933 *Imperialismo Pagano* uscí in traduzione tedesca (presso l'Armanen-Verlag di Lipsia), però con un testo notevolmente ampliato, riveduto e anche modificato, molte idee-base essendo state formulate in modo che esse si applicas-

sero anche alla Germania (il traduttore avvertiva che « venivano messe in luce tesi aventi un valore generale e che quindi possono agire come forze creatrici anche all'interno della cultura tedesca »): il ghibellinismo venendo anche messo in risalto con un piú concreto riferimento alla tradizione sveva e venendo affrontato il problema del rapporto fra le due civiltà, fra civiltà romana e civiltà germanica (il ghibellinismo, il vero Nietzsche, l'idea gerarchica erano i tre punti principali indicati dall'editore del libro tedesco come base adatta per una discussione costruttiva). Il simbolo della rivolta « antieuropea » veniva ampliato: come mito di fondo per la restaurazione indicai quello delle « Due Aquile », dell'aquila nordica e di quella romana e, piú in concreto, un ritorno a ciò che si era già affacciato con la Triplice Alleanza. Ciò potrebbe sembrare una anticipazione dell'idea dell'Asse. Ma anche a prescindere dal fatto che la traduzione tedesca del mio libro uscí prima che il nazionalsocialismo e Hitler venissero al potere, pensare ciò sarebbe semplicistico e inesatto, data la grande diversità dei piani. A questo punto delle presenti note, non è il caso di trattare delle parti aggiunte e modificate di *Imperialismo Pagano* in tedesco, perché sotto molti aspetti esse sono una anticipazione e una adattazione di idee di una delle mie principali opere che cominciai a scrivere solo dopo il 1930 e che non uscí che nel 1934, di *Rivolta contro il mondo moderno*. Di tali idee, come pure del senso vero che per me aveva il mito romano-germanico e, infine, della corrispondente attività che dovevo svolgere, parlerò quindi piú oltre.

IL « GRUPPO DI UR »

Tornando dunque al periodo in cui fu scritta l'edizione italiana di *Imperialismo Pagano,* questo libro uscí quando si era già costituito (al principio del 1927) il « Gruppo di Ur » (la parola « Ur » era tratta dalla radice arcaica del termine « fuoco », ma vi era anche una sfumatura additiva, pel senso di « primordiale », « originario », che essa ha come prefisso in tedesco). Ciò riporta al dominio dell'esoterismo. Già il Reghini, quale direttore della rivista *Atanor* e poi *Ignis* (due pubblicazioni che ebbero brevissima vita), si era proposto di trattare le discipline esoteriche e iniziatiche con serietà e rigore, con riferimenti a fonti autentiche e con uno spirito critico. Il « Gruppo di Ur » riprese la stessa esigenza, però accentuando maggiormente il lato pratico e sperimentale. Sotto la mia direzione esso fece uscire dei fascicoli mensili di monografie destinate ad essere riunite in volumi epperò coordinate in modo che si avesse, in buona misura, uno sviluppo sistematico e progressivo della materia. Fu adottato il principio dell'anonimía dei collaboratori, i quali si firmarono tutti con uno pseudonimo perché — era detto nell'introduzione — « la loro persona non conta, quel che possono dire di valido non è loro creazione o escogitazione ma riflette un insegnamento superindividuale e oggettivo ». Nella ristampa delle monografie in tre volumi, con titolo *Introduzione alla Magia,* avvenuta nel 1955 a cura dell'editore Bocca, nemmeno il mio nome figurava. Se fra i collaboratori si trovava qualche personalità nota, che accettò parimenti la regola dell'anonimía, vi erano però anche persone che in precedenza non avevano mai scritto e di cui io stesso avevo annotato alcuni insegnamenti dandovi una forma adeguata, salvo la loro approvazione definitiva del testo. Debbo però anche dichiarare che alcuni nomi erano puramente simbolici; incarnavano, per cosí dire, dati indirizzi che, per immedesimazione, si cercò di esporre in precipue estrinsecazioni. Inoltre per esigenze di unitarietà e di completezza, ma anche di forma letteraria, nell'una o nell'altra monografia assai spesso vi fu un mio apporto.

Nell'introduzione come punto di partenza veniva posto ancora una volta il problema esistenziale dell'Io, la crisi di chi non crede piú ai valori correnti e a tutto ciò che dà abitualmente, sul piano sia intellettuale, sia pratico, sia umano, un senso all'esistenza. Il

presupposto ulteriore era che di fronte a tale crisi non si scartasse, non si ricorresse a dei lenitivi, ma nemmeno si crollasse, che in base al fatto irreversibile ormai determinatosi si fosse invece decisi assolutamente « a dissipare la nebbia, ad aprirsi una via », volgendo verso « la conoscenza di sé e, in sé, dell'Essere ». Questa conoscenza veniva presentata come una conoscenza trascendente, presupponente « un cambiamento di stato », e come una realizzazione assolutamente positiva. L'*opus transformationis,* « la mutazione della propria natura piú profonda è ciò che solo conta, per la conoscenza superiore ». Ebbene, si affermava che per una tale opera vi fu già una *scienza,* « una scienza precisa, rigorosa, metodica, trasmessa in catene ininterrotte anche se raramente palesi al profano; una scienza che, pur non avendo a che fare con cose e con fenomeni esteriori, ma vertendo sulle forze piú profonde dell'interiorità umana, procede sperimentalmente, con gli stessi criteri di obiettività e di impersonalità delle scienze esatte ». Ad essa si lega « una tradizione unica che in varie forme di espressione si può ritrovare in tutti i popoli, ora come sapienza di antiche *élites* regali e sacerdotali, ora come conoscenza adombrata da simboli sacri, miti e riti le cui origini si perdono in tempi primordiali, da Misteri e da iniziazioni ».

Come ho accennato, quando furono raccolte in volume e poi nella loro prima riedizione dopo diciassette anni il titolo complessivo delle monografie fu *Introduzione alla Magia* (si aggiungeva: « quale scienza dell'Io »). A questo proposito, nel testo, ma già nell'introduzione, abbiamo avuto cura di avvertire che il termine « magia » andava preso in un senso traslato, non corrispondente a quello popolare e nemmeno a quello usato nell'antichità, perché non si trattava di certe pratiche, reali o superstiziose, vòlte alla produzione dell'uno o dell'altro fenomeno extranormale. Parlando di magia si voleva piuttosto significare che l'attenzione del gruppo si portava essenzialmente su quella speciale formulazione del sapere iniziatico che obbedisce ad un atteggiamento attivo, sovrano e dominativo rispetto allo spirituale (sulle implicazioni storiche di questo orientamento, dirò piú oltre).

Le monografie del « Gruppo di Ur » volevano dunque dare spunti, suggestioni, indirizzi della scienza anzidetta, anzitutto e soprattutto con « l'esposizione di metodi, di discipline, di tecniche »

unitamente ad un approfondimento della simbologia, in secondo luogo « relazioni di esperienze effettivamente vissute », in terzo luogo si doveva curare « la ripubblicazione o traduzione di testi, o parti di testi, rari o poco noti, delle tradizioni d'Oriente e d'Occidente, opportunamente chiariti e annotati » (pubblicammo, per esempio, la prima traduzione italiana dal greco del Rituale Mithriaco del Gran Papiro Magico di Parigi, alcuni capitoli di un Tantra, testi ermetici come la *Turba Philosophorum,* alcuni canti di Milarepa, i *Versi Aurei* pitagorei, passi del *Milindapañha* buddhista, estratti da Meyrink, Kremmerz e Crowley, ecc.), in quarto luogo « inquadramenti dottrinali sintetici » e messe a punto critiche. Indirizzi molteplici di scuole varie venivano presentati, a che il lettore avesse modo di scegliere in base alle sue particolari predisposizioni o inclinazioni.

Le monografie uscirono per tre anni, dal 1927 al 1929. Nella accennata riedizione, prima per le edizioni Bocca, poi per le Edizioni Mediterranee, in tre volumi di oltre 400 pagine ciascuno, la materia è stata riveduta e ampliata, con esclusione di monografie il cui contenuto era stato successivamente sviluppato in libri a sé. Però ne sono state aggiunte varie altre, per un opportuno completamento. Nel complesso, *Introduzione alla Magia* si può ben chiamare un'opera unica nel suo genere, non per ultimo per un modo di trattare gli argomenti diverso da quello divagante e incolto prevalente in conventicole e sette. Ritengo che continuerà a rappresentare un documento e una fonte importante per tutti coloro che si interessano a tali discipline.

Purtroppo verso la fine del secondo anno avvenne, nel gruppo, una scissione, per cause oscure, ma soprattutto in séguito ad un tentativo subdolo di togliermi di mano la pubblicazione per farla controllare da elementi che (come in séguito, quando ciò non fu piú politicamente rischioso, venne dichiarato apertamente), mantenevano in vita la massoneria malgrado la sua soppressione nel periodo fascista. Il tentativo essendo fallito, si tentò di impedire che continuassi a pubblicare i fascicoli. Ma anche ciò non riuscí. L'unico effetto deplorevole fu la defezione di uno dei piú validi, anche se non dei piú assidui, collaboratori, per sue suscettibilità personali e per oscuri vincoli che lo legavano con un individuo sospetto.

È naturalmente impossibile riferire il vasto e variopinto con-

tenuto di quei tre volumi; del resto, qui non ne sarebbe nemmeno il caso, perché non si tratta della sola mia attività. Segnalerò un'ampia analisi demolitrice, dal punto di vista iniziatico, delle vedute psicanalitiche con cui lo Jung ha preteso di « valorizzare scientificamente » le dottrine di antiche tradizioni sapienziali e di interpretarne i simboli, con relativo confusionismo circa il famoso « inconscio collettivo », gli « archetipi » e il « processo d'individuazione »; l'esposizione della teoria della conoscenza come puro sperimentalismo propria al sapere iniziatico; la prima parte di una indagine ben documentata sul contenuto iniziatico dell'antica tradizione romana; una presa di posizione di fronte alle vedute del Guénon circa la « regolarità iniziatica » e circa i rapporti fra contemplazione e azione; una precisazione dei limiti del misticismo cristiano; un'altra precisazione circa l'etnologia, e via dicendo. Ciò, per la parte propriamente dottrinale. Ma il maggior numero degli scritti riguarda le tecniche, gli indirizzi pratici, con corrispondente chiarimento della simbologia, soprattutto di quella ermetica.

Un particolare risalto veniva dato alla dottrina iniziatica della « immortalità condizionata », già da me trattata in uno dei *Saggi sull'idealismo magico.* La teoria dell'esistenza in ognuno di un'anima *naturaliter* e per diritto « immortale » veniva accusata come una illusione propria al solo exoterismo (al « sapere esterno »), ignota ad una superiore sapienza. Questa è invece caratterizzata dalla distinzione, anzitutto, fra semplice sopravvivenza e vera immortalità, poi dal respingere l'alternativa dei castighi o delle ricompense nell'aldilà, secondo criterî moralizzanti, per l'« anima immortale », il porre, invece, l'alternativa fra un sopravvivere in forma divina o il non sopravvivere affatto ovvero solo in forme larvali e temporanee, la prima possibilità essendo condizionata dalla iniziazione o da altro procedimento egualmente vòlto a rescindere, nell'uno o nell'altro modo o grado, la condizione che il corpo e l'esperienza sensibile rappresentano per il senso dell'unità dell'Io, unità in via normale relativa e caduca. A tale riguardo l'antitesi esistente, in generale, fra exoterismo e dottrine interne tradizionali (esoterismo) acquistava un particolare rilievo di fronte alla concezione « spiritualistica » venuta a predominare, nei termini di un irrealismo fideistico, ottimistico e democratico, col cristianesimo, mentre l'opposta veduta (l'immortalità condizionata) rimandava alla concezione

pagana dell'immortalità olimpica eccezionale e privilegiata. Questo accenno mi dispenserà dal tornare sulla trattazione dello stesso argomento che si trova in miei successivi libri, per es. in *La tradizione ermetica* e nella mia nuova presentazione del *Tao-tê-ching* di Lao-tze (nel taoismo esoterico la dottrina dell'immortalità condizionata, in un certo modo da « costruire », ebbe una classica espressione).

Ci si potrebbe chiedere dove andasse a finire l'« Individuo Assoluto », dato che ora si parlava di un Io mortale condizionato dal corpo. La contradizione è solo apparente. Evidentemente il regalare ad ognuno l'Io dell'« Individuo Assoluto » era ancor piú assurdo del regalargli l'anima *naturaliter* immortale degli « spiritualisti ». Invece la veduta iniziatica si accordava benissimo con la teoria delle due opposte vie, indicate e dedotte nella mia *Teoria*: la condizione da « anima mortale » era quella propria alla « via dell'altro » o dell'« oggetto ». Il progresso rispetto alla esposizione astratta filosofica riguardava il riferimento a tradizioni concrete e a còmpiti operativi: il mondo dell'« anima non immortale » era quello stesso che in India veniva chiamato del *samsâra,* in Estremo Oriente della corrente delle trasformazioni, nella quale vi è solo il passare da uno stato condizionato e contingente ad un altro, senza una vera continuità. Era anche la cosidetta « via dei padri » indú opposta alla « via degli dèi ». Quanto all'altra via, l'elemento nuovo, di là dalla panoramica speculativa della *Fenomenologia,* era l'assoluto realismo facente da premessa. Bisogna riconoscere non meno crudamente del materialismo e del positivismo che cosa è l'« Io » che ognuno si attribuisce, prima di poter andare oltre, verso il « Sé » (da qui, fra l'altro, il vero senso della dottrina buddhista che nega l'esistenza di un « Io »). Come punto fissato una volta per tutte veniva pertanto dichiarato che pel suo carattere esclusivamente ontologico il problema iniziatico (l'*opus transformationis*) prescinde da ogni moralismo, da ogni esigenza del sentimento e da ogni « valore della cultura » nella stessa misura della scienza positiva e della tecnica. Questo orientamento faceva naturalmente inorridire i teosofisti e i neospiritualisti, che non tardarono ad accusarci di immoralismo e di « magia nera ».

A partire dal secondo volume, in *Introduzione* vennero anche affrontati i problemi della « Tradizione » e delle sue forme. Su ciò,

dirò piú sotto, in relazione al mio contributo personale e al mio ridimensionamento delle vedute di Bachofen, di Wirth e di Guénon. Circa il « Gruppo di Ur », accennerò infine che venne altresí intrapreso il tentativo di creare una « catena » mediante pratiche collettive. I criteri seguiti e le corrispondenti istruzioni sono stati esposti in due monografie di *Introduzione.* Fra gli appartenenti a questo gruppo operativo almeno due elementi erano dotati di reali poteri. Quanto alle finalità, quella piú immediata era il destare una forza superiore da servire d'ausilio al lavoro individuale di ciascuno, forza di cui eventualmente ciascuno potesse far uso. Vi era però anche un fine piú ambizioso, cioé l'idea che su quella specie di corpo psichico che si voleva creare potesse innestarsi, per evocazione, una vera influenza dall'alto. In tal caso non sarebbe stata esclusa la possibilità di esercitare, da dietro le quinte, un'azione perfino sulle forze predominanti nell'ambiente generale di allora. Quanto alla direzione di tale azione, i punti principali di riferimento sarebbero stati piú o meno quelli di *Imperialismo Pagano* e degli ideali « romani » di Arturo Reghini.

Non si giunse a nulla di simile (per debito di onestà, debbo dire che vanno messi sotto beneficio d'inventario alcuni dei fenomeni riferiti in *Introduzione,* in relazione al gruppo). Il gruppo operativo si sciolse già il secondo anno, anche in relazione allo scisma sopravvenuto. Non realizzatesi le premesse, a quell'influenza insensibile da esercitare sull'esterno non si pensò piú, mentre vi erano, soprattutto da parte mia, riserve nei riguardi di ogni specie di operazioni collettive. Può tuttavia essere forse interessante accennare che, in un altro contesto, Mussolini per un momento credette che si volesse agire magicamente su di lui.

Ciò avvenne un po' piú tardi, se ben ricordo verso il '30 o il '31. Ad un tratto ad alcuni giornali dove scrivevo venne dall'alto l'ordine di revocare la mia collaborazione. Mi fu possibile rintracciare l'origine del provvedimento. In una delle nostre polemiche di *Introduzione* si era preso posizione contro coloro che per ammettere la realtà di poteri sovrannaturali ci chiedevano non di gettare, per esempio, l'Himalaya nel Pacifico, ma solo un fenomeno « irrilevante » come il far alzare di qualche centimetro un tagliacarte da uno scrittoio. Ribattevamo dicendo che dal punto puramente fisico un tale potere era certamente superiore a quello occorrente per

spostare alcune molecole o fibre di un cervello, tanto da provocare una emorragia cerebrale, epperò la morte della persona; che se tale potere era « oggettivo », a tale riguardo un particolare cervello si sarebbe ovviamente trovato nelle stesse condizioni di inermità di qualsiasi altro — avrebbe dunque potuto essere anche quello di un « capo di governo ». Cosí, concludevamo, si vedeva quali conseguenze per una intera nazione e per la sua storia poteva avere quell'« irrilevante » potere richiesto come prova, qualora esso fosse veramente libero e assoluto, non sul genere di quelli inconsci, subpersonali, inintenzionali e sporadici dei medium e simili.

Ebbene, a Mussolini qualcuno riferí tendenziosamente questa argomentazione, accennando che con « un capo di governo » intendevamo proprio lui; ed essendo forse stata aggiunta qualche diceria sulla nostra ormai inesistente catena di Ur, il Duce pensò ad una intenzione di agire magicamente su di lui. Giunto a sapere come le cose effettivamente stavano, Mussolini cessò di interferire. In realtà, Mussolini, oltre che suggestionabile, era abbastanza superstizioso (come controparte di una mentalità, in fondo, chiusa alla vera spiritualità). Per esempio, aveva una autentica paura per gli « iettatori », di cui vietava si pronunciasse perfino il nome in suo cospetto.

L'ESPLORAZIONE DELLE ORIGINI E LA TRADIZIONE

È giunto il momento di parlare dell'estendersi dei miei interessi ad altri dominî, che cominciò già nel periodo del « gruppo di Ur » e che si associò alla mia presa di conoscenza di nuove linee di pensiero. Debbo fare, a tale riguardo, soprattutto i nomi di J. J. Bachofen, di R. Guénon, di H. Wirth e di Guido de Giorgio.

Ho già accennato che fu Reghini a segnalarmi per primo le opere del Guénon. La mia prima reazione di fronte a questo maestro senza pari della nostra epoca fu piuttosto negativa, a causa delle nostre assai diverse « equazioni personali », del suo orientamento essenzialmente « intellettuale » (egli è stato chiamato non a torto il Cartesio dell'esoterismo) ma anche del sussistere in me, allora, di prolungamenti del precedente orientamento idealistico-nietzschiano in connubio col tantrismo. Ebbi perfino a scrivere una critica contro il libro del Guénon sul Vedânta (sulla rivista *Idealismo realistico*), alla quale Guénon replicò, entrambi muovendoci evidentemente su due piani diversi. Ma a poco a poco capii tutta la portata dell'opera del Guénon, la quale mi aiutò a centrare su di un piano piú adeguato l'intero mondo delle mie idee.

Il Guénon dava anzitutto l'esempio di una valutazione seria, non divagante, di quelle che egli ha chiamato le « scienze tradizionali », e altresí di una esegesi del mito e del simbolo che ne aveva in vista le dimensioni sovrarazionali e « intellettuali » tanto da distinguersi nettamente sia da quella della cosidetta scienza comparata delle religioni, sia da quella dei romantici di ieri e dei psicanalisti e degli irrazionalisti di oggi. Netto risalto veniva dato, dal Guénon, al carattere « non umano » di tale sapere, il che mi fu d'aiuto per staccarmi definitivamente dal piano della cultura profana e per riconoscere la futilità di trarre riferimenti o basi da un qualsiasi « pensiero moderno ».

La critica contro la civiltà moderna era, nel Guénon, potenziata, ma, a differenza di quella di varî autori contemporanei piú o meno noti, in lui aveva una precisa controparte positiva: il mondo della Tradizione, considerato come il mondo normale in senso superiore. Era di fronte al mondo della Tradizione che il mondo moderno appariva come una civiltà anomala e regressiva, nata da una crisi e da una deviazione profonda dell'umanità. Questo fu appunto il tema basilare che andò a completare il sistema delle mie idee: la Tradizione. Nel Guénon tale termine ha un significato speciale. Anzitutto viene usato al singolare, con riferimento ad una tradizione primordiale di cui tutte le varie particolari tradizioni storiche premoderne sono state promanazioni, riflessi o forme varie di adattamento e di espressione. In secondo luogo, la Tradizione non ha nulla a che fare con conformismo e con *routine;* è la struttura fondamentale di una civiltà di tipo organico, differenziato e gerarchico in cui tutti i dominî e tutte le umane attività hanno un orientamento dall'alto e verso l'alto. Il centro naturale di tale sistema è una influenza trascendente e un corrispondente ordine di principî, che in ogni civiltà tradizionale sono rappresentati da una *élite* o da un capo, rivestenti, per tal via, una autorità tanto incondizionata, quanto legittima e impersonale.

È in base a questo sfondo che si produsse una specie di « mutazione » (quasi nel senso della genetica) nella teoria dell'Individuo Assoluto, con uno spostamento che dall'esterno poteva sembrare paradossale. Come conciliare l'Individuo Assoluto senza leggi, distruttore di ogni vincolo, col concetto di Tradizione? In realtà, come ho già accennato, si trattò solo di una discesa dell'Individuo Assoluto da solitarie altezze astratte e rarefatte nella concretezza della storia, con un corrispondente trapasso per quel che riguarda anche il concetto della potenza. Come lo vide giustamente un critico di origine inglese, Edmondo Dodsworth, l'Individuo Assoluto si sensibilizzava quasi come in una sua incarnazione in colui o in coloro che stavano al centro delle civiltà « tradizionali », che di esse erano l'asse e gli assoluti legislatori: era adombrato dal re sacrale o « divino », non considerato come un semplice uomo, figurante in tutto un ciclo di antiche civiltà. In lui si aveva anche l'incontro fra trascendenza e immanenza (secondo l'espressione estremo-orientale, egli era l'« uomo reale » o « uomo trascendente », « terzo potere fra Cielo e Terra »). Per quel che mi riguardava, il progresso o, meglio, la chiarificazione fondamentale concerneva propriamente il passaggio dal « super-umano » in margine ad un individualismo esasperato, al « non-umano », cioé al piano di una superiore impersonalità legata al possesso reale di una dignità tra-

scendente e ad una funzione dall'alto. Come si vede, quel che era stato anticipato confusamente in varie pagine polemiche e violente di *Imperialismo Pagano* ora si chiarificava e riceveva un superiore crisma. E si apriva un nuovo, vasto orizzonte non avente piú a che fare con speculazioni filosofiche.

Prima di parlare dei particolari sviluppi da me dati al concetto di Tradizione, in relazione, anche, con la conoscenza delle opere degli altri scrittori dianzi indicati, devo far cenno alla figura di Guido de Giorgio. Il suo nome non è conosciuto che da pochissimi amici, e probabilmente, come cose scritte e stampate, di lui non resteranno che tracce insignificanti. Egli era una specie di iniziato allo stato selvaggio e caotico, aveva vissuto anche con gli Arabi, aveva conosciuto il Guénon e dal Guénon era stato tenuto in alta stima. Possedeva una cultura eccezionale, conosceva molte lingue, ma aveva un temperamento quanto mai instabile (con alternanze maniaco-depressive, direbbero gli psicologi) e forti cariche passionali, emotive e liriche quasi alla Nietzsche. La sua insofferenza pel mondo moderno era tale, che egli si era ritirato fra i monti, da lui sentiti come il suo ambiente naturale e, in ultimo, in una canonica abbandonata vivendo quasi di nulla, in base a qualche lezione data, soffrendo fisicamente ogni volta che era costretto a prendere contatto con la vita civilizzata e cittadina. Ma la sua non era una esistenza calma e contemplativa; egli si creava tensioni, squilibri, disordini di ogni genere, anche nella vita privata e erotica. Un suo figlio, da lui formato secondo gli ideali dell'azione assoluta, morí da eroe nella guerra di Abissinia e fu decorato con la medaglia d'oro al valore. De Giorgio si spense nel 1959, fra i suoi monti. La sua influenza su me, non dovuta a libri, che mai pubblicò, ma a lettere sconvolte e aggressive, cosparse di illuminazioni — e di confusioni — ebbe relazione col suo drammatizzare e energizzare il concetto della Tradizione, che nel Guénon, a causa della di lui equazione personale, presentava tratti troppo formali e intellettuali. Vi si univa una sua tendenza alla assolutizzazione che, naturalmente, in me trovò un suolo congeniale. Forse le poche cose che io gli pubblicai o che feci pubblicare, talvolta estratti dalle sue lettere e contro la sua volontà, sono le uniche che purtroppo di lui rimangono. Fui in contatto con De Giorgio (con cui mi incontrai anche due volte sulle Alpi) soprattutto nel breve periodo della vita

della mia rivista, *La Torre,* di cui parlerò piú sotto. Invece nel periodo piú recente ci allontanò alquanto il suo indulgere ad una specie di cristianesimo vedântizzante.

L'idea di una origine nordica, iperborea, della tradizione primordiale faceva parte del sapere interno di cui il Guénon era stato fatto partecipe. Nel 1928 uscí in Germania l'opera dello studioso olandese Herman Wirth *L'aurora dell'umanità* (*Der Aufgang der Menschheit*), in cui un'idea consimile veniva in parte ripresa e sviluppata in un vasto quadro. Si trattava però di un libro a pretese « scientifiche »; il Wirth sembra non aver avuto nessun contatto con le speciali fonti esoteriche del Guénon e di altri, e presumeva di dimostrare in un certo modo dall'esterno, con materiali d'ogni genere — dalla filologia alla mitologia e all'etnologia — l'idea di una tradizione nordico-atlantica originaria risalente alla piú alta antichità e di ricostruire le vie seguíte dai portatori di essa nel loro irradiarsi in una serie di grandi migrazioni preistoriche. In piú, vi era il tentativo di individuare varie fasi o differenziazioni presentate dal simbolismo primordiale via via che ci si avvicinò ai tempi storici. La solidità « scientifica » di tutta questa piuttosto farraginosa costruzione doveva risultare assai dubbia. Molte confusioni e divagazioni erano evidenti. Ma, come esigenza, l'apporto positivo era un ulteriore ampliamento di orizzonti: si delineava il còmpito di una filosofia della storia che partisse dall'idea della tradizione primordiale, però da sviluppare nella sua sede propria, ossia senza quei puntelli semi-scientifici che, piú che riuscire di giovamento, potevano portarle pregiudizio.

Un po' dopo venni a conoscere le opere di J. J. Bachofen, studioso svizzero ottocentesco del diritto, dei simboli, dei culti e delle tradizioni antiche, rivalorizzato, in quel periodo, in base a riedizioni parziali delle sue opere a cura del Bernouilli e del Bäumler. Si trattava, di nuovo, di una esplorazione del mondo delle origini, anche se limitata soprattutto all'area mediterranea e non risalente sino ad una preistoria cosí remota come quella iperborea o nordico-atlantica. Anzitutto anche il Bachofen si basava, in un certo modo, sulla categoria storica della « Tradizione », indicando delle civiltà e società aventi una idea o visione del mondo fondamentale come centro unitario su cui gravitavano tutti i dominî dell'esistenza. E per l'individuazione di questo centro egli riconobbe tutta la

importanza che hanno il mito, il simbolo e la saga, concepiti non come creazioni fantastiche e arbitrarie, ma come espressioni di una realtà piú profonda e essenziale, della dimensione in profondità della storia e delle civiltà. Ciò a parte, l'apporto caratteristico del Bachofen è stato quello di una morfologia differenziata delle antiche civiltà. Egli ha individuato due tipi fondamentali di civiltà, la civiltà di tipo uranico-virile e quella di tipo tellurico (o lunare) femminile. Nell'una come principio supremo dell'universo valeva l'elemento celeste e luminoso personificato da divinità maschili, nell'altra tale dignità l'aveva il principio della vita e della fecondità, personificato dalla Grande Dea, dalla Magna Mater e da analoghe divinità a carattere femminile, tellurico, notturno o lunare. Queste due idee fondamentali davano una impronta a tutti i dominî delle corrispondenti civiltà. In particolare, la loro opposizione si traduceva anche in quella fra civiltà degli eroi e civiltà demetrica (e, piú in generale, « ginecocratica »), fra culti olimpici e solari e culti ctonico-lunari, fra diritto paterno e matriarcato, fra etica aristocratica della differenza e promiscuità panteistica e orgiastica. Secondo il Bachofen, fra i due poli esistettero varie forme intermedie o miste.

Inoltre il Bachofen, dopo aver raccolto strutture rifacentisi alle due concezioni nella sterminata materia delle testimonianze religiose, mitologiche, sociologiche e giuridiche venuteci dall'antichità, aveva anche seguíto il conflitto, ora palese e ora segreto, fra l'una e l'altra civiltà: a tale riguardo classica e suggestiva essendo la sua ricostruzione dell'ascesa di Roma antica nei termini del progressivo tipico affermarsi di una civiltà di tipo virile di contro ad un substrato improntato prevalentemente dall'opposta concezione.

Del Bachofen tradussi una serie di estratti, tali da dare un'idea complessiva delle sue idee piú importanti. Il libro, di 250 pagine, con una introduzione e dei commenti, benché composto prima della guerra poté uscire solo nel 1949 presso l'editore Bocca, col titolo *Le Madri e la virilità olimpica — Studi sulla storia segreta dell'antico mondo mediterraneo.* Su esso, tornerò. Peraltro, fui il primo a cercar di attirare in Italia su Bachofen quell'attenzione, che si era ridestata per lui in Germania e in Svizzera. Ma il libro non ebbe quasi nessuna risuonanza: altra prova della refrattarietà della cultura predominante in Italia nei riguardi di un simile ordine di idee.

Con questi approcci si apriva, per me, un nuovo vasto campo in cui si poteva applicare e svolgere su di un grandioso sfondo mitologico e di interpretazione della storia la teoria delle « due vie ». Vi erano da unire, in una sintesi articolata, gli apporti del Guénon, del Wirth e appunto del Bachofen. Del Bachofen respinsi però lo schema evoluzionistico. Lo studioso svizzero aveva infatti supposto un passaggio progressivo dell'umanità antica da uno stadio di promiscuità primordiale alla civiltà demetrica della Madre e della Donna Divina, e poi un graduale superamento di questa nella civiltà eroico-paterna legata a culti e miti uranici e eroici e ad una società positivamente articolata (in ciò, egli aveva visto la « nascita dell'Occidente », di contro all'« Asia »). Invece, io feci rilevare la necessità di introdurre una concezione dinamica e di far corrispondere alle presunte fasi evolutive di un unico ceppo umano influenze opposte portate da ceppi diversi, agenti e reagenti l'una sull'altra. In secondo luogo, secondo me si doveva contestare il carattere piú recente (di ultimo « stadio evolutivo ») della civiltà uranico-patriarcale e virile. In effetti, questa civiltà si riconnette sempre, direttamente o indirettamente, alla stessa tradizione primordiale iperborea, e di un suo carattere piú recente si può parlare solo in un senso relativo e locale, in quei casi in cui quella tradizione apparve e si affermò, attraverso migrazioni, in aree che in precedenza si trovavano sotto il segno dell'opposta visione della vita e del sacro, caratteristica per un diverso gruppo di genti e di influenze spirituali. Nei riguardi della tradizione primordiale dovevasi anzi riprendere la veduta involutiva, propria alle fonti a cui aveva attinto il Guénon: nel corso della storia a noi nota vi è stata una discesa e una alterazione, uno degli aspetti precipui della quale è stato il dissociarsi dell'autorità spirituale e di quella regale, che nelle origini erano inseparabilmente unite.

E qui prese inizio un ulteriore sviluppo della mia sintesi. Generalizzando, l'involuzione intervenuta la indicavo nei termini del contrapporsi di una spiritualità non-virile (non « regale », non « centrale ») ad una virilità che si manteneva tale senza però aver piú un rapporto diretto con la sfera del sacrale e dello spirituale. Al primo termine si poteva far corrispondere la « sacerdotalità » in senso religioso e, nelle forme piú basse, devozionale, caratterizzata da una non-centralità di fronte al sacro (spiritualità « lunare »),

mentre il secondo, ove conservasse in parte il retaggio delle origini o lo risuscitasse, ripeteva il carattere affermativo e « centrale » (« solare », « olimpico » e anche « magico » nel senso speciale già chiarito) della funzione primordiale. Per estensione, potei anche associare ai due termini la dualità contemplazione-azione, e potei parlare di due tipi diversi di sacralità e anche di iniziazione: guerriero-regale l'uno, sacerdotale l'altro.

In questo piú vasto quadro utilizzai dunque anche la morfologia delle civiltà del Bachofen. Se, come ho detto, nelle civiltà a carattere uranico e eroico indicai delle promanazioni della tradizione primordiale iperborea, ovvero della differenziazione « regale » di essa, per me dall'opposta civiltà (lunare, ctonica, della Grande Madre) provennero influenze alteratrici, con forme intermedie che si presentavano come stadî regressivi dovuti in parte anche ad influenze etniche esterne, al substrato dei popoli che le ondate delle migrazioni nordico-atlantiche avevano incontrato.

Cosí, per un lato, invertii lo schema evolutivo del Bachofen, dall'altro modificai anche l'inquadramento del Guénon (nel che, si fece altresí valere, accessoriamente, la differenza delle nostre « equazioni personali »). Infatti se il Guénon riconosceva che l'apparire della regalità e della sacerdotalità come due poli staccati e perfino contrastanti era da riferirsi ad un'epoca relativamente recente, per quest'epoca egli riteneva legittima la rivendicazione, da parte della sacerdotalità, di un primato, di una preeminenza (da lui associata alla « contemplazione » e alla « conoscenza ») rispetto alla regalità e alla casta guerriera, al *kshatram* (da lui associate alla via dell'azione). Io ritenni invece di dover affermare che, come prodotti di una dissociazione, nessuno dei due poli poteva rivendicare una superiore dignità rispetto all'altro, entrambi essendo parimenti lontani dall'unità delle origini: non solo, ma indicai nell'orientamento « regale » una base piú adatta per una eventuale rintegrazione in quello stato di centralità (l'Individuo Assoluto) che anche secondo il Guénon aveva definito eminentemente la funzione primordiale. Usai in un senso speciale, rifacentesi a Esiodo, il termine « eroico » per indicare la rintegrazione ottenuta « attraverso l'azione » partendo da una qualificazione guerriera e virile.

In sintesi, questo fu l'inquadramento complessivo, base della mia successiva interpretazione della storia delle civiltà. Era abbastanza evidente l'importanza di molte sue implicazioni, anche su di un piano concreto. Infatti l'Occidente si era essenzialmente sviluppato nel segno dell'azione (malgrado il cristianesimo). Nella critica ad esso, soprattutto in quanto Occidente moderno, il Guénon per via della sua premessa non poteva perciò non essere alquanto unilaterale; correlativamente, sia nella valutazione di quel che l'Occidente aveva in precedenza presentato di « tradizionale », sia per quel che riguardava le prospettive di un eventuale rialzamento dello stesso mondo occidentale attuale egli doveva mettere essenzialmente in luce principî e idee che si connettono all'altra tradizione, a quella sacerdotale, della contemplazione e della « conoscenza », i quali in verità erano precipui, piuttosto, dell'Oriente, anzi piú che altro della sola India brahmanica, la quale è poi solo un aspetto della stessa India; invece fu facile, per me, far rilevare al Guénon che tutto l'Estremo Oriente fino ad ieri era stato permeato dall'altra tradizione, data l'inesistenza, in esso, di un sacerdozio sovraordinato all'imperialità sacrale. Il mio inquadramento rendeva invece possibile una formulazione autonoma e piú congeniale dell'idea tradizionale occidentale.

Tutto quest'ordine di idee cominciò già ad essere trattato nelle monografie dell'ultimo anno dei fascicoli del Gruppo di Ur (poi in quelle rielaborate nella seconda edizione), al fine di dare uno sfondo generale al nostro orientamento. In un saggio intitolato « La nascita dell'Occidente » veniva appunto tratteggiato un « mito » inteso a ridimensionare l'interpretazione della romanità antica. Ma si trattava di anticipazioni. È nella mia opera successiva, *Rivolta contro il mondo moderno,* uscita nel 1934, che furono adeguatamente sviluppate la morfologia e la storia delle civiltà di cui ho ora indicato i tratti essenziali.

L'ESPERIENZA DE « LA TORRE » E I SUOI PROLUNGAMENTI

Prima di andar oltre, sarà opportuno far cenno all'esperimento della rivista *La Torre.* Fu un nuovo tentativo di « sortita » nel dominio politico-culturale. Abbandonando le tesi estremiste e poco meditate di *Imperialismo pagano,* riferendomi invece al concetto di « Tradizione » e di civiltà tradizionale, volli vedere fino a che punto con esso si potesse agire sull'ambiente italiano, fuor dal campo ristretto di studî specializzati. Le pubblicazioni del Gruppo di Ur essendo cessate (perché la materia piú essenziale era stata già trattata), nel 1930 creai la rivista quindicinale *La Torre* che aveva per sottotitolo « Foglio di espressioni varie e di tradizione unica ». Uno degli inspiratori fu Guido de Giorgio. In piú, disponevo di un gruppo non molto omogeneo di collaboratori — vi figuravano Gino Ferretti, Girolamo Comi, Emilio Servadio, Leonardo Grassi, Roberto Pavese e pochi altri. Il suo programma era da un lato costruttivo, dall'altro polemico. Nell'editoriale del primo numero si diceva che la rivista voleva raccogliere i pochi che erano capaci di una rivoltà contro l'attuale civiltà. Si dichiarava: « La nostra parola d'ordine, su tutti i piani, è il diritto sovrano di ciò che fu privilegio ascetico, eroico e aristocratico rispetto a tutto ciò che è pratico, condizionato, temporale e che in qualsiasi modo si lasci misurare dalla passione e dall'utilità, sia essa individuale, sia essa collettiva; è la ferma protesta contro l'onnipervadenza insolente della tirannide economica e sociale, e contro il naufragio di ogni punto di vista superiore in quello piú meschinamente umano ». Si negava « alla filosofia, all'arte, alla politica, alla scienza, alla stessa religione » il diritto e la possibilità di chiudersi in sé stesse, di avere un effettivo significato fuor dal riferimento ad un superiore, unitario punto di vista.

Ciò corrispondeva al concetto stesso di Tradizione, come vi corrispondeva l'esigenza, che « in tutte le forme di attività tornasse a manifestarsi una luce che testimoni di un ritrovato senso dell'esistenza, del nascere, del vivere e del morire e che elevi ad un piano di sintesi eroica e di libertà tutti i valori, sia d'ordine naturale che d'ordine sovrannaturale ». Nei limiti delle nostre possibilità, seguendo una linea priva di compromessi, tali erano le idee che si volevano far valere nell'affrontare problemi di dominî diversi, in una varietà e libertà di espressione (espressioni poetiche e letterarie non erano escluse) che però riflettesse un unico orientamento. *La Torre* veniva indicata come il simbolo « non di un rifugio o del luogo di una evasione piú o meno mistica ma di un posto di resistenza, di combattimento e di realismo superiore ».

Sempre nel primo numero, in un articoletto intitolato « Carta di identità » io precisai personalmente i nostri rapporti con la politica e col fascismo. La nostra rivista — dicevo — « è sorta per difendere dei *principî* che per noi sarebbero assolutamente gli stessi, sia che ci trovassimo in un regime fascista, sia che ci trovassimo in un regime comunista, anarchico o democratico. In sé, questi principî sono superiori al piano politico; ma, applicati al piano politico, essi possono solo dar luogo ad un ordine di differenziazioni qualitative, quindi di gerarchia, quindi anche di autorità e di *imperium* nel senso piú ampio », in antitesi con « tutto ciò che è fermento democratico e livellatore, su tutti i piani ». Ciò posto, io aggiungevo — mettendo la frase in corsivo: « Nella misura in cui il fascismo segua e difenda tali principî, in questa stessa misura noi possiamo considerarci fascisti. E questo è tutto ». E indicavo come tale atteggiamento fosse esattamente l'opposto di quello allora corrente, l'adesione al regime o al partito essendo, nei piú, il fatto primario che portava a difendere o ad avversare conformisticamente l'una o l'altra idea a seconda che la mera, contingente ragion politica lo comandava. Con quella dichiarazione, in fondo, si andava a contestare il primato della politica rispetto all'idea, a negare che la seconda dovesse stare al servizio della prima. Il contrario avrebbe dovuto essere vero, « se la politica non deve ridursi a cosa meschina, empirica, contingente ». Veniva però anche accusato un altro aspetto dello stato di fatto allora vigente: quello per cui l'essere fascisti si riduceva « ad un semplice, indifferentistico biglietto d'ingresso, assicuratosi il quale ognuno passa a professare le opinioni piú singolari e divergenti ». Insomma, al centro dovevano stare dei veri principî — secondo noi, quelli « tradizionali » — e solo in funzione di essi si poteva desiderare un sistema che per unitarietà, autorità e coerenza andasse perfino di là da ciò che in séguito si doveva designare come « totalitarismo ».

Essendosi già accese delle polemiche, nell'editoriale del n. 5 della rivista, intitolato « Cose a posto e idee chiare », fu ribadito lo stesso atteggiamento: « Noi non siamo né fascisti né antifascisti — dicevamo —. L'antifascismo è un nulla »; ma per dei « nemici irriducibili di ogni politica plebea e di ogni ideologia " nazionalistica ", di ogni intrigo e spirito di partito... il fascismo è troppo poco ». « Noi vorremmo un fascismo piú radicale, piú intrepido, un fascismo veramente assoluto, fatto di forza pura, inaccessibile ad ogni compromesso ». Sicché « noi non potremmo essere considerati come antifascisti che nella misura in cui come tale valga chi va di là dal fascismo ». E concludevamo cosí: « Non abbiamo difficoltà a dichiararlo, anzi è bene che gli stessi organi di controllo lo sappiano... col tentativo de *La Torre* noi vogliamo dare all'estero di che giudicare fino a che punto nell'Italia fascista abbia possibilità di vita un pensiero rigorosamente imperiale e tradizionale, per quanto libero da ogni asservimento politico, aderente alla pura volontà di difendere una idea ».

La risposta non doveva tardare. Ciò, non pel contenuto dottrinale o culturale della rivista; dato il loro livello, esso non fu quasi affatto notato dalla gran parte degli ambienti fascisti — bensí per la rubrica intitolata « L'Arco e la Clava » (l'arco, per colpire da lontano, la clava, per abbattere da vicino). Essa voleva essere una rassegna della stampa e si proponeva un'azione di bonifica, di critica e di attacco contro tutto ciò che nella stampa di quel tempo era piú deteriore: ciò, senza aver riguardi per nessuno e senza avere peli sulla lingua (ad esempio: qualcuno avendoci fatto osservare che certe nostre tesi non erano quelle di Mussolini, rispondemmo tranquillamente: « Tanto peggio per Mussolini »). Si può dunque dire che *La Torre* rappresentò, nel periodo fascista, qualcosa di unico e di inaudito.

Nell'ambiente, vi fu dapprima dello stupore, poi si scatenarono le reazioni piú violente e brutali, tanto piú che ad esser presi particolarmente di mira per la « Clava » erano degli autentici *gangsters*, uomini privi di ogni qualificazione, ai quali pel semplice fatto di essere stati degli « squadristi » o di ostentare un ottuso fanatismo era stato accordato di fungere da arroganti rappresentanti del « pensiero » e della « cultura » fascista, col risultato di offrire uno spettacolo pietoso. Tipico era il caso, ad esempio, del gruppetto

già futuristeggiante del giornale *L'Impero,* diretto da M. Carli e E. Settimelli; caso ancor piú precipuo era quello di un certo Asvero Gravelli, autentico ricattatore messo a dirigere una rivista, *Antieuropa,* da diffondere anche all'estero; degno suo compagno era Guglielmo Danzi, che anche lui pubblicava un foglio di cultura « squadrista ». L'attacco contro tutti costoro era particolarmente dettato dal fatto, che ad essi si dovevano contraffazioni e distorsioni anche di alcune idee non diverse da quelle che noi intendevamo difendere, con l'aggravante del crisma fascista ad esse irresponsabilmente concesso. A carico di quasi tutti loro (morti e già passati nell'assoluto oblio nel momento in cui scrivo) stavano procedimenti penali multipli, la diffamazione, l'ingiuria e la calunnia facendo parte dello stile « squadrista » nel campo della cultura.

Abituati come erano ad agire senza essere disturbati, quando furono fatti oggetto dei nostri attacchi questi « fascisti » divennero delle vipere. Non avendo modo di difendersi e di ribattere sul piano delle idee, essi passarono alle vie di fatto. Ne seguirono diffamazioni fra le piú ignobili, vertenze « cavalleresche », querele, aggressioni personali. Vi fu un periodo in cui dovevo uscire, per mia difesa, con una piccola guardia del corpo (costituita da altri fascisti, simpatizzanti). Tutto ciò non avendo effetto, quei signori mobilitarono, mediante le loro aderenze personali, le « gerarchie » e soprattutto il già segretario del partito fascista, Achille Starace. Proibire la rivista, non si poteva, perché non attaccavano il fascismo in sé partendo da un antifascismo e, in fatto di idee di Destra, se mai, noi andavamo anche piú in là degli altri (un solo numero de *La Torre* fu sequestrato, il 3°, per un attacco contro quella vera aberrazione che era la « campagna demografica »). Fui allora fatto diffidare dalla polizia a continuare a pubblicare la rivista. La diffida non avendo però potere vincolativo, e io non essendomene curato, la polizia prese la via indiretta e proibí a tutte le tipografie di Roma di stampare la mia rivista. Protestai presso Arpinati, allora ministro degli interni, in quanto ero stato anche collaboratore di una rivista bolognese di cultura da lui creata. Ma, evidentemente, lo stesso Arpinati aveva ordini superiori, egli mi fece presente il clima impossibile che si era creato intorno a *La Torre* e disse che, se mai, se ne sarebbe riparlato dopo che le acque si fossero calmate. Ma io ne ebbi abbastanza, smisi e me ne andai in alta montagna. La

rivista aveva avuto cinque mesi di vita. Ne uscirono dieci numeri; cessò il 15 giugno 1930.

« Gerarchi » e polizia erano quanto mai interessati a scoprire chi stava dietro *La Torre*. Per loro, era inconcepibile che non ci fosse proprio nessuno, che quella campagna fosse stata intrapresa da uomini indipendenti, estranei al partito, senza una qualsiasi finalità politica, per puro amore di una idea di vera Destra. Eppure era cosí.

Il breve episodio mostrò però l'ingenuità idealistica del nostro tentativo, uno scarso senso pratico e tattico, non diverso che nel caso del lancio di *Imperialismo Pagano*. Per agire o, almeno, per aver mano libera, bisognava assicurarsi una qualche base all'interno della cittadella. Nessuno preoccupandosi di andar in fondo alle cose, il chiasso suscitato dalle accennate polemiche e la soppressione de *La Torre* valsero, per un certo periodo, a mettermi al bando da gran parte della stampa del tempo e a crearmi una nomea di antifascista. Per quel che riguardava l'essenziale, decisi allora di sviluppare ulteriormente e di esporre da solo, in un'opera sistematica, tutte le idee sulla Tradizione, sulla storia della civiltà e sulla critica al mondo moderno, che ne *La Torre* avrebbero dovuto essere trattate in una forma piú accessibile e nelle varie applicazioni. Cosí ebbe origine la mia opera principale, *Rivolta contro il mondo moderno*. Discostandomi dall'ordine cronologico di questa rassegna retrospettiva, è opportuno accennare a questo punto ad un singolare séguito de *La Torre*.

Nel fascismo vi erano alcuni uomini di carattere caduti in disgrazia a causa del loro aver denunciato le malefatte di gerarchi piú potenti e influenti. Uno di costoro era Giovanni Preziosi. Fu per questo che gli venne tolto il complesso editoriale napoletano de « Il Mezzogiorno », per cui egli aveva dovuto limitare la sua attività ad una sua antica e battagliera rivista mensile, *Vita Italiana*. Preziosi però si riguadagnò a poco a poco la fiducia di Mussolini, il quale in un certo modo concesse a *Vita Italiana* un brevetto di immunità; in essa a Preziosi fu permesso di esprimersi liberamente nei confronti di chiunque. Egli, poi, era particolarmente temuto per via di un misterioso archivio da lui costituito a poco a poco, il cui contenuto — si diceva — poteva gettare una pericolosa luce su personalità di ogni genere, del recente passato e di allora. Rimasto profondamente, quasi feudalmente fedele a Mussolini, Preziosi era un uomo libero, coraggioso, leale e veramente onesto. Poco dopo, egli si associò a Roberto Farinacci, uomo che nel regime aveva una posizione tutta particolare. Già segretario del partito in un momento assai critico, egli godeva di un notevole prestigio anche per il suo coraggio e per la sua forza di carattere, di fronte allo stesso Mussolini egli non intendendo affatto assumere l'atteggiamento di servilismo della quasi totalità di coloro che circondavano il Duce. Anche lui era caduto in disgrazia, per aver compromesso il fratello di Mussolini, nel mettere in luce una losca faccenda di un gerarca milanese da questi protetto. Però conservò una posizione influente e autonoma, e il suo giornale, *Regime Fascista,* valeva, dopo *Il Popolo d'Italia,* come il quotidiano piú « ortodosso » di quel tempo.

Ebbene, Preziosi aveva notato *La Torre,* e sulla figura da *gangsters* e da profittatori del regime di coloro che ci avevano attaccati egli era perfettamente in chiaro. Egli mi offrí di collaborare a *Vita Italiana* e successivamente mi mise in contatto con Farinacci. Meraviglia delle meraviglie, io in lui trovai un « santo protettore ». La sistematica, indiscriminata denigrazione attuale di tutte le figure del passato non ha naturalmente risparmiato Farinacci. Quel che io posso onestamente dire, è che egli era un uomo leale e coraggioso. Chi era con lui, poteva essere sicuro di non essere tradito, di essere difeso sino all'ultimo, se la sua causa era giusta. Farinacci avendo accesso diretto a Mussolini, ciò era di grande momento. Inoltre Farinacci conosceva i limiti della propria cultura, e in me vide chi poteva dare un contributo a quella rivoluzione intellettuale di Destra che era nelle aspirazioni di una certa corrente del fascismo. Cosí egli accettò la proposta che gli feci di far uscire sul suo giornale, *Regime Fascista,* sotto la mia direzione, una pagina speciale col sopratitolo « Problemi dello spirito nell'etica fascista ». In essa io ero assolutamente libero, essendone in egual misura responsabile personalmente. Fidandosi di me, Farinacci mi diede pieni poteri. Non gli importò che io non fossi iscritto al partito, né intendessi iscrivermici. Cosí si realizzò il singolare paradosso, che in tale pagina fu ripresa proprio quella difesa di valori « tradizionali », che essi soli avrebbero potuto corrispondere alle possibilità superiori di un movimento « fascista », la quale nel quadro de *La Torre*

aveva provocato tanto scompiglio e mi aveva procurato la fama di antifascista. Se non nella sua parte violentemente polemica *ad hominem,* che in larga misura fu eliminata, *La Torre* si rincarnava proprio entro uno dei bastioni della « ortodossia » fascista, con un brevetto di immunità.

L'anzidetta pagina speciale di *Regime Fascista* uscí per molti anni. Si iniziò, se ben ricordo, nel 1932 e si continuò durante lo stesso periodo della guerra. In quasi ogni numero accoglievo un collaboratore straniero, scelto dalla Destra europea politica e culturale. Cosí vi figurarono i nomi, ad esempio, di Gonzague de Reynold, di sir Charles Petrie, del principe K. A. Rohan, di O. Spann, di E. Dodsworth, di F. Everling, già deputato monarchico al Reichstag, di A. E. Günther, mentre René Guénon autorizzò la traduzione di suoi saggi o brani dei suoi libri sotto forma di articoli, in un primo tempo con lo pseudonimo di « Ignitus », poi col suo stesso nome. Vi apparve persino un ebreo di rango, come Wolfskehl, che aveva fatto parte del gruppo di Stephan George. A costoro si aggiunsero, oltre alcuni ex-collaboratori de *La Torre,* i pochi che si potevano raccogliere in Italia in fatto di esponenti di un pensiero ad orientamento piú o meno « tradizionale » e aristocratico.

Fu, questo, un altro tentativo unico nel suo genere nell'ambiente del tempo. Fu anche un appello la cui risposta, nell'insieme, doveva però essere negativa. Ormai non vi erano piú impedimenti estrinseci; nei riguardi dei collaboratori, l'essere o no iscritti al partito per me (e per Farinacci — ciò lo si deve riconoscere a suo merito) non faceva differenza; non vi era nulla da temere; inoltre la collaborazione era retribuita. Ciò malgrado, la risuonanza fu minima e continuamente incontrai delle difficoltà nel raccogliere un materiale sufficiente adatto (perché, come era naturale, la selezione era rigorosa, onde garantire un orientamento d'insieme del tutto unitario).

In parte, la mancata risuonanza con la creazione di una corrente, poteva essere dovuta alla sede poco adatta per una simile azione — un quotidiano politico, anziché una rivista di pensiero e di cultura. Ma quella sordità era anche indicativa per ciò che veniva presentato come « cultura fascista ». Invero lo spettacolo di codesta « cultura » fu uno dei piú pietosi. La « rivoluzione » in Italia non investí che alcune strutture politiche. Già in questo dominio

essa si fermò a metà, né fu elaborata una dottrina dello Stato completa, sistematica, priva di compromessi. In questa sede, non è il caso di fare una discriminazione fra ciò che nel fascismo avrebbe potuto acquistare un carattere tradizionale (presentandosi allora non tanto come una cosa nuova quanto come una particolare adattazione di idee facenti parte della grande tradizionale politica europea) e ciò che in esso era deteriore (il « totalitarismo » al luogo dello « Stato organico », l'ambizione ad essere un regime di massa, il momento bonapartistico-dittatoriale con la relativa accentuazione personalistica del Capo, un corporativismo che solo a metà, e in sovrastrutture burocratiche poco efficienti, si sforzava di superare la frattura classista creata dal marxismo nelle aziende e nell'economia, il pedagogismo grottesco e insolente del cosidetto Stato etico gentiliano, e via dicendo). Ma nel campo della cultura in senso proprio la « rivoluzione » fu uno scherzo. Per poter rappresentare la « cultura fascista » l'essenziale era essere iscritti al partito e tributare un omaggio formale e conformistico al Duce. Il resto, era piú o meno indifferente.

Mussolini una volta ebbe a dire che l'avere la tessera del partito non dava l'intelligenza. Avrebbe però dovuto mettere in risalto anche la controparte, ossia che l'aver intelligenza, in sé, nulla aveva a che fare con una formazione spirituale, quale il fascismo la desiderava. Invece di partire dal punto zero, invece di non rispettare fame e nomi fatti, invece di sottoporre ad una revisione radicale ognuno, il fascismo ebbe l'ambizione da provinciale e da *parvenu* di raccogliere intorno a sé gli « esponenti della cultura » borghese esistente, sempreché avessero pagato l'obolo di quella adesione formale e irrilevante al regime, di cui ho detto. È cosí che si ebbe lo spettacolo desolante di una Accademia d'Italia i cui membri, come orientamento interno, in gran parte erano agnostici o antifascisti: ciò valendo anche per molti uomini valorizzati negli istituti di cultura fascista e nella grande stampa. Cosí non stupisce affatto ritrovare non pochi di questi signori con casacca cambiata nell'Italia democratica e antifascista del secondo dopoguerra.

Un caso particolarmente penoso fu quello del cosidetto Istituto di Studi Romani. Mentre, dato che Roma era stata scelta come il simbolo piú alto della « rivoluzione », si sarebbero dovuti promuovere studi in profondità, vivi e efficienti sui valori e sulle

forme fondamentali della romanità (anche se non necessariamente sulla falsariga estremistica tratteggiata in *Imperialismo Pagano*), il fascismo si accontentò di questo Istituto a fondo clericale e borghese, che esauriva la sua attività in esterioristiche esercitazioni semi-accademiche filologiche, archeologiche, di storia dell'arte e dei monumenti, e simili. Cosa abbastanza ironica, risultò pertanto che, se mai, non degli Italiani, ma degli stranieri — come appunto il Bachofen, poi un Altheim, un W. Otto, un Piganiol, un Dumézil, un Kerényi — avevano saputo scorgere quegli aspetti della romanità che piú sarebbero stati di importanza per dar forma al mito « romano » fascista. Non senza un certo sarcasmo stranieri, che conoscevano la mia difesa dell'idea romana, constatavano quale fosse l'unico centro a cui il fascismo aveva dato un carattere ufficiale in un tale campo di studî — appunto l'istituto dianzi citato, il quale naturalmente doveva superare indisturbato la crisi del cambiamento di regime e svolgere esattamente l'identica squallida attività di ieri nel clima successivo di democrazia, di antifascismo e di derisione della romanità, oggi tacciata di pura retorica.

Questo fu lo stato di fatto, quanto alla « cultura fascista ». E che le nostre iniziative, anche quando ebbero la protezione di cui ho detto, non trovassero quasi nessuna eco, e che la « grande stampa » di allora ci ignorasse (anche dopo l'uscita di *Rivolta contro il mondo moderno*) quanto doveva ignorarci quella di oggi, ciò fu appunto un indice significativo. Si verificò il paradosso che fu all'estero che io ebbi un riconoscimento e che fui considerato come il rappresentante di una cultura (o, meglio, di una visione del mondo e della storia) rivoluzionaria, con grande irritazione di coloro a cui in Italia era stato concesso di accaparrarsi il campo culturale e di assicurarsi cariche ufficiali in cricche chiuse. Che nulla, proprio nulla la « cultura » fascista abbia lasciato dietro di sé, ciò, a tale stregua, appare naturale. Si dice che il fascismo abbia rovinato gli Italiani. Oserei dire l'opposto (a parte ciò che si lega alle contingenze militari), cioé che sono stati gli Italiani a rovinare il fascismo, nel senso che l'Italia sembra che sia stata incapace di fornire una materia umana adatta e degna affinché le eventuali possibilità superiori del fascismo — e qui, naturalmente, non mi riferisco al solo campo della cultura — potessero venire adeguatamente sviluppate, e quelle negative neutralizzate.

L'ERMETISMO E LA CRITICA ALLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO IL PROBLEMA DEL CATTOLICESIMO

Chiudo questa parentesi, forse non del tutto priva di un interesse generale retrospettivo. Tornando alla serie dei miei libri, quelli usciti súbito dopo il periodo de *La Torre* riguardano di nuovo il dominio delle discipline tradizionali e esoteriche. Si tratta di *La tradizione ermetica,* pubblicata nella sua prima edizione nel 1931 presso l'editore Laterza, e di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* uscito nella prima edizione nel 1932 presso l'editore Bocca.

La materia del primo libro l'avevo cominciata a trattare in alcuni saggi di *Introduzione alla Magia.* In parte, la conoscenza diretta della letteratura ermetica la dovetti al Reghini, il quale mi prestò o segnalò antichi testi, mentre in precedenti articoli egli aveva indicato alcune chiavi per la comprensione del simbolismo ermetico-alchemico. Inoltre sapevo della materia attraverso gruppi francesi, soprattutto attraverso quello facente capo alla rivista *Le Voile d'Isis* (la quale poi divenne la guénoniana *Études Traditionnelles*).

Come nel caso dei Tantra, il mio metodo fu di rifarmi alle fonti originarie e di raccogliere il piú vasto materiale possibile con una seria documentazione, per poi esporre una sintesi dell'insegnamento secondo il punto di vista « tradizionale ». Il titolo completo dell'opera era « *La tradizione ermetica nella sua dottrina, nei suoi simboli e nella sua Arte Regia* ». A dire il vero, fu l'ermetismo alchemico a costituire l'effettiva materia del mio studio. Si tratta di quella letteratura che, partendo da origini mitiche, ebbe già espressioni precise nel periodo alessandrino, in testi greci e siriaci. La corrispondente tradizione fu ripresa dagli Arabi, e in gran parte pel tramite di essi passò nell'Occidente europeo avendo una particolare fioritura nei secoli XVI e XVII e successivi prolungamenti fino al periodo in cui nacque la chimica scientifica.

Nel loro aspetto esteriore tutti i testi di questa plurisecolare corrente trattano di operazioni chimiche e metallurgiche, soprattutto della fabbricazione dell'oro e della produzione della pietra filosofale e dell'elixir dei saggi. Arte ieratica e arte regia, era stata denominata la disciplina, nel suo aspetto pratico e operativo. Essa

era stata esposta impiegando un simbolismo e un gergo cifrato impenetrabili pel profano, ma anche miti tratti dall'antichità classica. Alla cultura moderna è sembrato ovvio trattarsi, qui, di una chimica allo stato infantile, superstizioso e mitologizzante, senz'altro superata dalla chimica scientifica, e d'interesse solo per la storia delle scienze. Tuttavia con ciò si considerò come non esistente quel che numerosi autori ermetici ripetutamente e esplicitamente avevano dichiarato, ossia che le loro esposizioni non erano da prendersi alla lettera, che il loro, era un linguaggio segreto (tanto che — essi dicevano — era come se essi scrivessero solo per loro stessi e per coloro che già sanno), che i principî della loro arte segreta potevano essere compresi solo per bocca di un Maestro o per una improvvisa illuminazione. Inoltre era evidente che tutta la concezione basale dell'universo, della natura e dell'uomo di questi autori era assolutamente diversa da quella che doveva far da fondamento alla scienza moderna, che essa s'identificava invece con quella dello gnosticismo, della teurgia, della magia e delle antiche scienze sacre: apparteneva sostanzialmente ad un altro mondo spirituale.

Intrapresi dunque uno studio sistematico per mettere in luce il vero contenuto interno della tradizione ermetico-alchemica. In realtà, si trattava di una scienza iniziatica esposta con un travestimento chimico-metallurgico. Le sostanze di cui parlavano i testi erano simboli per forze e principî dell'ente umano o della natura assunta *sub specie interioritatis* e nei suoi aspetti iperfisici. Le operazioni riguardavano essenzialmente la trasformazione iniziatica dell'essere umano. L'oro alchemico rappresentava l'essere immortale e invulnerabile, pensato però negli stessi termini dell'accennata teoria dell'immortalità condizionata: non come una realtà data ma come qualcosa di eccezionalmente realizzabile mediante un procedimento segreto. Nell'insieme, ci si trovava di fronte ad una cosmologia e ad uno speciale sistema di simboli e di tecniche.

Ciò, per quel che riguarda il nucleo piú autentico e essenziale della tradizione in parola, separato dalle scorie e dagli elementi secondari o accessori. Fra le scorie, rientravano le speculazioni, le opere e le fatiche di coloro che, per incomprensione, avevano preso alla lettera i simboli e si erano dati a operazioni fisiche in un piú o meno disordinato sperimentare e provare, nei termini, appunto, di una chimica allo stato infantile e prescientifico. Ma dai veri « figli

di Ermete » costoro erano stati chiamati sprezzantemente « bruciatori di carbone », profani che avevano « messo a rovina » la vera scienza.

Quanto agli aspetti secondarî, in essi poteva rientrare la possibilità di operare effettivamente sulla materia, magari su metalli da trasformare, ma per una via del tutto diversa da quella della scienza e della tecnica moderne, cioé « passando da dentro » e in base a capacità non-normali strettamente condizionate dall'avvenuta trasformazione interiore dell'adepto, scopo primo e precipuo dell'Arte.

Già in vista di tale aspetto apparivano perciò inadeguate anche quelle interpretazioni « psicologiche » e psicanalitiche che successivamente dovevano essere date al simbolismo alchemico. Non si trattava di processi dell'inconscio, di imagini della *libido* o dell'affioramento involontario e coatto degli « archetipi » di Jung, sul piano irrealistico e soggettivo della psiche umana; si trattava invece di operazioni con poteri reali, in base a un sapere preciso. Lo studio in tale quadro fu il carattere distintivo della mia trattazione.

Ma a parte l'esegesi dell'ermetismo alchemico dal punto di vista iniziatico, a me interessava presentarlo anche nei termini di una tipica testimonianza di una delle due grandi linee tradizionali: di quella regale, attiva e virile, opposta alla linea sacerdotale o ascetico-contemplativa. Infatti nell'ermetismo alchemico stava in primo piano l'istanza pratica, operativa, il primato dell'« arte », quindi dell'azione, lo « sperimentalismo » esteso al piano dello spirito. Era già significativa la designazione piú in uso di tale disciplina: *Ars Regia,* cioé arte regale. Ma soprattutto gli orizzonti realizzativi erano caratteristici. Secondo tutti i testi, la Grande Opera alchemica comprende tre fasi principali, contrassegnate da altrettanti colori — il nero, il bianco e il rosso: la *nigredo,* l'*albedo* e la *rubedo.* La *nigredo,* o « opera al nero », corrisponde piú o meno all'uccisione dell'Io fisico, alla rottura della chiusura della comune individualità. L'*albedo,* o « opera al bianco », è l'apertura estatica, l'esperienza della luce, però con un carattere passivo, per cui essa viene chiamata anche regime della Donna o della Luna. Lo stadio finale e perfetto, la *rubedo,* o « opera al rosso », comporta però il superamento di tale fase, la riaffermazione della qualità virile e dominatrice, per cui nei testi si parla del superamento della Donna, del regime del Fuoco e del Sole. Il rosso, da molti autori ermetici vie-

ne messo esplicitamente in relazione con quello della porpora regale o imperiale.

Piú tardi, nel 1932, curai, per le edizioni Laterza, una riedizione commentata dell'opera di un ermetista italiano del '600, Cesare della Riviera, intitolata *Il mondo magico de gli Heroi* (fra l'altro, dedicata ad un principe di casa Savoia). A parte la significativa, diretta assimilazione dell'« eroe » all'adepto ermetico, in essa è interessante la messa in relazione del fine ultimo e segreto dell'*Ars Regia* con la conquista del « Secondo Legno di Vita », il che vale quanto dire col superamento, mediante un'azione che evita il crollo titanico o luciferico, dello sbarramento del luogo da cui, secondo il mito biblico, Adamo era stato bandito affinché non estendesse il proprio potere anche sull'Albero della Vita.

Il complesso dei testi da me esaminati costituiva dunque una testimonianza preziosa del continuarsi, come una vena sotterranea, di una tradizione rifacentesi al particolare ramo della tradizione primordiale che attirava maggiormente il mio interesse, anche in seno ad una civiltà in cui era venuta a predominare una religione che, come il cristianesimo, rappresentava una forma exoterica dell'opposto orientamento. Fra le ragioni dell'accennato travestimento alchemico dell'insegnamento io pertanto indicavo non solo quella generica e intrinseca, per via della quale le « dottrine interne » tradizionali — l'esoterismo — furono sempre tenute segrete, ma anche il fatto della reale antiteticità dell'ideale iniziatico ermetico rispetto ai valori religiosi cristiani. Se si fosse semplicemente trattato di una mistica *sui generis,* di una dottrina soteriologica della rinascita e dell'estasi (come alcuni hanno preteso), quella precauzione sarebbe stata superflua. L'ermetismo alchemico continuò, in realtà, una tradizione di spiritualità precristiana e non-cristiana. Anche la parte rilevante che in essa ebbe la mitologia pagana (dèi e vicende di dèi, dati come simboli dei princìpi, degli stati e delle operazioni dell'*Ars Regia*) è, a tale riguardo, significativa.

C. G. Jung ebbe a segnalare, di sua iniziativa, il mio libro come una delle opere essenziali sull'argomento. Oggettivamente, credo che fino ad ora esso resti la trattazione piú completa dell'ermetismo alchemico dal punto di vista interno e tradizionale. Il libro uscí in seconda edizione presso Laterza nel 1948, in terza edizione nel 1971 per le « Edizioni Mediterranee » e nel 1962 in traduzione

francese per le edizioni Chacornac, col testo pressoché immutato, essendo stata solo aggiunta qualche altra citazione. In effetti, il materiale documentario dato nel libro era solo una parte di quello da me raccolto da una quantità di testi; il resto aveva dovuto essere sacrificato per esigenze editoriali.

Un anno dopo la *Tradizione Ermetica,* nel 1932, usciva, per le edizioni Laterza, un altro mio libro, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* avente per sottotitolo « Analisi critica delle principali correnti moderne verso il sovrannaturale ». L'argomento l'avevo già cominciato a trattare in saggi usciti sulle riviste *L'Italia Letteraria* e La *Torre,* non senza una certa relazione, anche, con le confusioni, dovute in parte ad ignoranza e in parte a malafede, dimostrate da coloro che, come già al tempo di *Imperialismo pagano,* mi accusavano di essere un « teosofo », un « massone » e simili, a causa dell'interesse da me dimostrato anche per gli insegnamenti sapienziali tradizionali. Il Guénon aveva già riconosciuto la necessità di tracciare precise linee di demarcazione proprio a difesa di tali insegnamenti, e in due delle sue prime opere, *L'Erreur spirite* e *Le Théosophisme,* aveva denunciato gli errori e le confusioni dello spiritismo e della teosofia moderna, indicando il carattere spurio e deviato di tali correnti. Io ripresi questa stessa esigenza, facendola però valere anche nei riguardi di altre tendenze e movimenti contemporanei.

In questo libro, in una certa misura, spostai intenzionalmente il piano della trattazione. Volli rivolgermi ad un pubblico piú vasto, affrontando in prima linea il problema della difesa della personalità umana di fronte alle seduzioni e ai pericoli del « sovrannaturale ». La tesi principale da me sostenuta era che nell'epoca moderna esiste, appunto, un « pericolo spiritualistico » facente da controparte a quello « materialistico ». Stretti dalla morsa del materialismo, del razionalismo, del praticismo e dell'attivismo della civiltà ultima e piú non trovando, d'altra parte, adeguata soddisfazione nella religione dominante, in molti nostri contemporanei si è di nuovo svegliato un impulso incoercibile verso l'« altro », verso il sovrasensibile, specie se presentato come un dominio di possibili esperienze vissute. Un tale dominio è stato quasi sempre scambiato semplicisticamente con quello del « sovrannaturale ».

È un grave equivoco, dovuto alla mancanza di veri princìpi.

ne messo esplicitamente in relazione con quello della porpora regale o imperiale.

Piú tardi, nel 1932, curai, per le edizioni Laterza, una riedizione commentata dell'opera di un ermetista italiano del '600, Cesare della Riviera, intitolata *Il mondo magico de gli Heroi* (fra l'altro, dedicata ad un principe di casa Savoia). A parte la significativa, diretta assimilazione dell'« eroe » all'adepto ermetico, in essa è interessante la messa in relazione del fine ultimo e segreto dell'*Ars Regia* con la conquista del « Secondo Legno di Vita », il che vale quanto dire col superamento, mediante un'azione che evita il crollo titanico o luciferico, dello sbarramento del luogo da cui, secondo il mito biblico, Adamo era stato bandito affinché non estendesse il proprio potere anche sull'Albero della Vita.

Il complesso dei testi da me esaminati costituiva dunque una testimonianza preziosa del continuarsi, come una vena sotterranea, di una tradizione rifacentesi al particolare ramo della tradizione primordiale che attirava maggiormente il mio interesse, anche in seno ad una civiltà in cui era venuta a predominare una religione che, come il cristianesimo, rappresentava una forma exoterica dell'opposto orientamento. Fra le ragioni dell'accennato travestimento alchemico dell'insegnamento io pertanto indicavo non solo quella generica e intrinseca, per via della quale le « dottrine interne » tradizionali — l'esoterismo — furono sempre tenute segrete, ma anche il fatto della reale antiteticità dell'ideale iniziatico ermetico rispetto ai valori religiosi cristiani. Se si fosse semplicemente trattato di una mistica *sui generis*, di una dottrina soteriologica della rinascita e dell'estasi (come alcuni hanno preteso), quella precauzione sarebbe stata superflua. L'ermetismo alchemico continuò, in realtà, una tradizione di spiritualità precristiana e non-cristiana. Anche la parte rilevante che in essa ebbe la mitologia pagana (dèi e vicende di dèi, dati come simboli dei principî, degli stati e delle operazioni dell'*Ars Regia*) è, a tale riguardo, significativa.

C. G. Jung ebbe a segnalare, di sua iniziativa, il mio libro come una delle opere essenziali sull'argomento. Oggettivamente, credo che fino ad ora esso resti la trattazione piú completa dell'ermetismo alchemico dal punto di vista interno e tradizionale. Il libro uscí in seconda edizione presso Laterza nel 1948, in terza edizione nel 1971 per le « Edizioni Mediterranee » e nel 1962 in traduzione

francese per le edizioni Chacornac, col testo pressoché immutato, essendo stata solo aggiunta qualche altra citazione. In effetti, il materiale documentario dato nel libro era solo una parte di quello da me raccolto da una quantità di testi; il resto aveva dovuto essere sacrificato per esigenze editoriali.

Un anno dopo la *Tradizione Ermetica,* nel 1932, usciva, per le edizioni Laterza, un altro mio libro, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* avente per sottotitolo « Analisi critica delle principali correnti moderne verso il sovrannaturale ». L'argomento l'avevo già cominciato a trattare in saggi usciti sulle riviste *L'Italia Letteraria* e La *Torre,* non senza una certa relazione, anche, con le confusioni, dovute in parte ad ignoranza e in parte a malafede, dimostrate da coloro che, come già al tempo di *Imperialismo pagano,* mi accusavano di essere un « teosofo », un « massone » e simili, a causa dell'interesse da me dimostrato anche per gli insegnamenti sapienziali tradizionali. Il Guénon aveva già riconosciuto la necessità di tracciare precise linee di demarcazione proprio a difesa di tali insegnamenti, e in due delle sue prime opere, *L'Erreur spirite* e *Le Théosophisme,* aveva denunciato gli errori e le confusioni dello spiritismo e della teosofia moderna, indicando il carattere spurio e deviato di tali correnti. Io ripresi questa stessa esigenza, facendola però valere anche nei riguardi di altre tendenze e movimenti contemporanei.

In questo libro, in una certa misura, spostai intenzionalmente il piano della trattazione. Volli rivolgermi ad un pubblico piú vasto, affrontando in prima linea il problema della difesa della personalità umana di fronte alle seduzioni e ai pericoli del « sovrannaturale ». La tesi principale da me sostenuta era che nell'epoca moderna esiste, appunto, un « pericolo spiritualistico » facente da controparte a quello « materialistico ». Stretti dalla morsa del materialismo, del razionalismo, del praticismo e dell'attivismo della civiltà ultima e piú non trovando, d'altra parte, adeguata soddisfazione nella religione dominante, in molti nostri contemporanei si è di nuovo svegliato un impulso incoercibile verso l'« altro », verso il sovrasensibile, specie se presentato come un dominio di possibili esperienze vissute. Un tale dominio è stato quasi sempre scambiato semplicisticamente con quello del « sovrannaturale ».

È un grave equivoco, dovuto alla mancanza di veri principî.

Ripresi l'insegnamento secondo il quale la personalità umana con le sue facoltà normali e con l'esperienza del mondo fisico e della natura ad esse corrispondente occupa una posizione intermedia; è situata fra due opposte regioni, l'una inferiore e l'altra superiore alla condizione che le è propria: l'infranaturale e il subpersonale da un lato, il vero sovrannaturale e il superindividuale dall'altro, tali dominî non essendo però da concepirsi in termini teorici astratti ma con riferimento a stati reali e a potenze dell'essere. « In tutto quel che non è piú naturale vi sono due dominî distinti, anzi opposti », affermavo. Da qui, la duplice possibilità di un autotrascendimento discendente (verso il basso, verso il prepersonale, il subpersonale e l'inconscio) e di un autotrascendimento ascendente (verso l'alto, verso ciò che sta effettivamente al disopra della chiusura — sotto varî riguardi anche difensiva e protettiva — della comune personalità umana). Ora, nella gran parte delle forme dello spiritualismo contemporaneo si tratta proprio di « aperture verso il basso », quindi di una direzione regressiva che, ove si vada oltre le semplici teorie, può solo dar luogo a contatti con forze oscure, con l'effetto di un ulteriore indebolimento della compagine spirituale dell'uomo moderno, già per tanti versi incrinata.

L'opposta direzione veniva da me formulata nei seguenti termini: « Una via ad esperienze tali che, lungi dal ridurre la coscienza, la trasformino in supercoscienza, che lungi dall'abolire la distinta presenza a sé cosí facile da conservarsi in un uomo sano e sveglio fra le cose materiali e le attività razionali, la innalzi ad un grado superiore in modo da non alterare i principî della personalità ma invece da integrarli ». Solo la via ad esperienze del genere — concludevo — è quella verso il vero sovrannaturale. Nota alle « dottrine interne » del mondo della Tradizione, essa è l'opposto di ogni regressione estatica e di ogni apertura verso il sub-intellettuale e l'inconscio.

Fissato cosí il punto essenziale di riferimento che, del resto, come si ricorderà, da me era stato già indicato diversi anni prima, nel periodo filosofico, nel mio libro analizzai varie correnti contemporanee per separare il positivo dal negativo sia dal punto di vista dottrinale che da quello pratico. Di tale analisi, qui è il caso di riferire solo qualche singolo aspetto.

Considerai anzitutto lo « spiritismo » e le « ricerche psichiche » (o metapsichica). Il primo, unitamente alla medianità e ad analoghe vie evocatorie, a prescindere dalle mistificazioni, costituisce un caso tipico di « apertura verso il basso », verso prodotti di dissociazioni psichiche, residui larvali e influenze oscure d'ogni genere, a parte torbide emergenze del subcosciente. Quanto alla « metapsichica » o « parapsicologia », in essa accusavo l'errore di applicare il metodo scientifico dei semplici accertamenti sperimentali dall'esterno ad un dominio, dove esso può solo cogliere delle banalità — identici fenomeni « extra-normali », sempre che siano autentici, potendo avere cause quanto mai diverse e un significato sia « subpersonale » e regressivo che « super-personale ». Inoltre queste ricerche si applicano necessariamente quasi sempre ad un materiale spurio, privo di interesse spirituale, essendo evidente che nessuna figura superiore, nessun adepto o asceta si presenterà mai a farsi osservare o misurare dai metapsichici e a produrre per loro dei « fenomeni » controllabili.

Seguiva la critica della psicanalisi, qui soprattutto di quella di indirizzo freudiano (il completamento di essa con una critica, anche, di quella dello Jung fu dato, come ho accennato, in un esteso saggio della seconda edizione di *Introduzione alla Magia*). Seppure per un altro verso, anche nella psicanalisi è evidente lo spostamento regressivo del centro di gravità verso il fondo irrazionale e subpersonale dell'essere umano, con l'attribuzione ad esso di una preeminenza e del carattere di forza essenziale motrice della psiche. Rispetto a ciò, la sessualizzazione freudiana di questo substrato in termini soprattutto di *libido* appariva solo come una deviazione secondaria. Sottolineavo piuttosto come la terapia psicanalitica comporti una morale alla rovescia, cioé l'abdicazione della persona di fronte a ciò che in lei è natura e istinto, al fine di eliminare le tensioni logoratrici e spesso patogene di un essere interiormente scisso (esula, dagli orizzonti della psicanalisi freudiana, la nozione di un principio spirituale autonomo e sovrano — per essa, una tale nozione è perfino patologica — essa viene ridotta a quella del cosidetto « super-Io »). Dunque, di nuovo, un caso di polarizzazione regressiva. Un punto particolare da me indicato era però che la psicanalisi è figlia dei tempi. Se la sua concezione dell'uomo è assurda e grottesca ove sia riferita ai rappresentanti di una umanità normale, essa si attaglia a ciò che, per involuzione, l'uomo occiden-

tale è sempre piú divenuto nei tempi ultimi. La messa in evidenza dell'inconscio, di un sottosuolo psichico torbido, nella sua potenza e influenza di là dalle forme illusorie di una pseudopersonalità, con una completa tacitazione della zona superiore, del supercosciente, caratterizza l'orizzonte mútilo e, in un certo modo, demonico della psicanalisi quale visione generale e fenomeno culturale. Essa tuttavia resta un indice segnaletico della situazione esistenziale dell'umanità ultima.

I due capitoli successivi di critica alla teosofia anglo-indiana (Blavatsky, Besant — ciò che il Guénon ha chiamato, piú che teosofia, tale termine avendo augusti antecedenti, *le théosophisme*) e all'antroposofia steineriana avevano un carattere maggiormente teoretico, di separazione di alcuni insegnamenti tradizionali autentici dalle distorsioni da essi subíte in tali sette, nelle teorie delle quali è, inoltre, rilevante l'influenza di pregiudizi tipici della mentalità occidentale moderna e, in particolare, anglosassone (evoluzionismo, umanitarismo, democrazia). Forse avrei dovuto essere piú severo (cosí pensò anche il Guénon) nei riguardi dell'antroposofia, e avrei dovuto svolgere alcune utili considerazioni supplementari circa il « caso » costituito dalla persona del suo fondatore, Rudolf Steiner. A tale proposito, il paradosso è che lo Steiner era partito dalla giusta esigenza di una « scienza spirituale », cioé di una disciplina che applicasse al sovrasensibile e alle tecniche pel contatto con esso gli stessi principî di positività, di chiarezza e di esattezza delle scienze naturali moderne (gli stessi principî che in *Introduzione alla Magia* avevamo detto essere propri al metodo iniziatico in genere). Ciò malgrado, nell'antroposofia quasi tutto si era ridotto ad una orgia di visionarismo e di pseudo-chiaroveggenza, di divagazioni di ogni genere, il tutto inquadrato in un pedantesco sistema. Questo caso poteva anche esemplificare il pericolo di certe tecniche mentali; quando ci si sforza di realizzare il cosidetto « pensiero libero dai sensi » e anche di sciogliere l'immaginazione dalle abituali condizionalità, si crea inevitabilmente un « vuoto ». E se per crisma, per naturale dignità o per un collegamento effettivo con una adeguata « catena » non si dispone di una vera difesa, quel vuoto viene occupato da « complessi autonomi », da influenze psichiche producenti appunto l'accennata fantasmagoria visionaria, con l'aggravante dell'associarsi ad essa, per via della stessa natura dello stato

in cui ci si è messi, della parvenza di una assoluta certezza e verità. Già attraverso le esperienze personali fatte a suo tempo con l'aiuto di droghe, ciò mi era risultato ben chiaro. Questo è il retroscena occulto di gran parte della antroposofia steineriana. Inoltre nello Steiner per la fisima di una « iniziazione individuale » o « dell'Io », nel senso di una via che l'individuo — qualunque individuo — potrebbe percorrere da solo, senza difese (e nello Steiner vi è l'assurda e frivola presentazione di una tale via come quella di una superiore « iniziazione moderna », del tutto ignota all'antichità e all'Oriente, resa possibile solo dalla venuta storica del Cristo), gli accennati pericoli a cui si trova esposto chi si mette davvero a praticare aumentano. Il fanatismo degli antroposofi è solo il riflesso di questo cedimento intimo, di questo inavvertito loro invasamento.

Un ulteriore capitolo del libro trattava del misticismo in quei casi in cui il fattore estatico rappresenta qualcosa di distruttivo per la personalità formata (come ho detto, soprattutto essa ho avuto in vista in questa mia opera). Nel considerare l'episodio di Krishnamurti e la teoria dell'assoluta liberazione che egli era passato a bandire dopo essersi emancipato dalla tutela dei teosofi (che in lui avrebbero voluto preparare un « veicolo » per la manifestazione di un nuovo Messia), indicavo i pericoli piú generali che, nel senso di un incentivo all'anarchia, alla distruzione di ogni forma e legge interna, presenta il proporre simili teorie ad un tipo umano che, come quello occidentale moderno, è fin troppo propenso a scambiare per libertà l'evasione, l'insofferenza verso ogni disciplina. Per giunta, non mancavano, in Krishnamurti, riferimenti ad una equivoca mistica della « Vita » da liberare (in opposto ad un liberarsi dalla vita) quasi nello stesso senso dell'irrazionalismo di un Bergson, di un Klages e di molti altri figli del nostro tempo. Ciò mi diede l'occasione di indicare la funzionalità della Tradizione, sfuggente del tutto a Krishnamurti, il quale aveva cominciato col non capire e col buttare in mare la propria tradizione di indú, invitando gli Occidentali a fare altrettanto. Nella prefazione alla seconda edizione del libro, uscita nel 1949, sempre presso Laterza, mettevo in risalto i seguenti punti: « 1) Non bisogna scambiare l'essere *di là* da una tradizione con l'essere *al di qua di essa,* come ne è il caso per gli individualisti, le " menti critiche " e i liberi pensatori moderni; 2) Bisogna riconoscere sotto quali condizioni un limite

impietra e sotto quali altre un limite può invece proteggere; 3) Quando quel che vale per il " piú che umano " viene applicato all'individuo umano e soprattutto a quello di oggi, si cade nella piú pericolosa delle deviazioni e delle incomprensioni, cosa per la quale noi non intendiamo assumere alcuna responsabilità ». Si poteva citare anche il detto: « Vi sono verità simili ad una lama affilata: feriscono, se non sono tenute nel fodero ».

Come si vede, a poco a poco venivano precisati i correttivi alle teorie astratte del mio primo periodo, pur senza abbandonare le posizioni essenziali. Nell'accennata seconda edizione di *Maschera e Volto* aggiunsi anzi un nuovo capitolo in cui venivano considerati specificamente anche pericoli in precedenza accennati, il titolo di esso essendo « Il primitivismo, gli ossessi e il superuomo ». Da un lato, era indicata la direzione regressiva propria alle tendenze contemporanee verso il primitivismo, con riferimento, in parte, al mondo delle popolazioni selvagge, ma anche ai cosidetti moderni « ritorni alla natura »; dall'altro lato, era però indicata proprio la linea del superuomo nietzschiano e dostojewskiano, la quale può condurre al crollo costituito dall'ossesso se nel punto-limite non si ha una rottura esistenziale di livello e un cambiamento di polarità, l'innesto della dimensione della « trascendenza » (presa nel senso « olimpico » e non dualistico, teistico-religioso). Tale ordine di idee doveva essere sviluppato ulteriormente in uno dei miei libri piú recenti, *Cavalcare la Tigre* (1961, 2ª ed. 1971).

Cosí non a caso questo capitolo precedeva l'ultimo, intitolato « La magia nel mondo moderno », nel quale l'esame si portava sugli affioramenti, in alcuni autori e gruppi moderni, di insegnamenti che, in via di principio, si rifacevano alla « magia » nel senso specifico, spirituale e positivo, già spiegato parlando del « Gruppo di Ur ». Qui ci si trova di già ad un livello diverso da quello delle altre tendenze criticate. Trassi alcuni riferimenti essenziali da Eliphas Levi, da Gurdjev, da Giuliano Kremmerz (creatore, in Italia, di una « catena » denominata Myriam che svolse la sua attività dalla fine del secolo scorso) e da Gustav Meyrink, autore di romanzi nei quali, peraltro, un sapere esoterico si affaccia spesso in una purezza raramente riscontrabile altrove (per questo, anche se non facendo apparire il mio nome, io in séguito tradussi tre di tali romanzi: *La notte di Valpurga, Il Domenicano Bianco* e *L'Angelo della finestra d'occidente*; essi uscirono tutti e tre presso l'editore Bocca). Da tale corrente era indicata « la via pagana del risveglio », dell'integrazione della personalità in base ad una ascesi attiva, libera dai miti religiosi e dalle preoccupazioni moralistiche, con riaffermazione del principio dello sperimentalismo. Cosí le riserve che qui feci non toccavano l'essenziale; esse riguardavano, ad esempio, il limite proprio alle cosidette forme « cerimoniali » (cioé usanti soprattutto riti e formule, con una oggettivazione quasi realistica di entità e di poteri) o l'inclinazione « occultistica », cioé il malvezzo del parlare oscuro, *ex cathedra* e *ex tripode,* con tono di mistero e con paroline dette a metà. Ma, in genere, qui si poteva incontrare l'esigenza essenziale: « la possibilità suprema di trasmutare la personalità umana caduca in quella di un semidio partecipante all'immortalità olimpica » — corrispondente alla via all'autotrascendenza ascendente, quindi alla via verso il vero sovrannaturale.

La riserva principale da me formulata era però di un altro genere. Ricordai che una simile via è stata sempre accessibile solo a pochi. Spesso il neo-spiritualismo ha fatto, degli insegnamenti esoterici da esso volgarizzati, un mero surrogato delle religioni, anzi qualcosa di piú comodo, data la mancanza di dogmi e di ogni vincolo positivo. Cosí, dicevo con sarcasmo, si era giunti a dottrine del superuomo e dell'adeptato professate in ambienti di donne fuori uso e di mezzi-uomini, pensionati, umanitaristi e vegetariani — a parte l'altra direzione, quella della americanizzazione dello yoga e dei metodi « occulti » ridotti a mezzi per divenire dei « caratteri dominatori », per curare la salute, per assicurarsi la via del successo e via dicendo. Tutti questi sottoprodotti stanno evidentemente non al disopra ma al disotto del livello di una religione positiva regolare. Dicevo: « Esiste, sí, il diritto di accedere ad una verità piú alta di quella delle religioni positive, a carattere exoterico e devozionale », alla verità, appunto affacciatasi negli autori da me per ultimo considerati. Ma questo « è un diritto aristocratico, il solo diritto che la plebe non potrà mai usurpare, né oggi, né in una qualsiasi altra epoca del mondo », perché condizionato dalla capacità di un « superamento assoluto ». Per la grandissima maggioranza, oggi si tratta piuttosto di avere il senso di un necessario limite e di una necessaria difesa di fronte ad orizzonti ampliati di là dalla visione materialistica del mondo; quindi, anche della capacità del

singolo « di chiudere con calma tante porte che luciferinamente si socchiudono e si socchiuderanno sopra di lui e sotto di lui ». « La personalità oggi è nel piú dei casi solo un còmpito, qualcosa di inesistente, a che sia il caso di tendere a quel che sta di là da essa ». Avendo in vista, in questo mio libro, un piú vasto pubblico, tutto ciò doveva essere detto.

A metà di *Maschera e Volto* un capitolo dal titolo « I ritorni al cattolicesimo » può essere stato, per alcuni, motivo di sorpresa, perché per la prima volta nei miei scritti in esso si trovavano alcuni apprezzamenti positivi nei riguardi del cattolicesimo. Distinsi due forme, nei ritorni di oggi al cattolicesimo. La prima era propria a dei falliti, a coloro che, dopo un vano intellettualismo, dopo l'inutile ricerca di una via, dopo delusioni dolorose, si sono riaccostati al cattolicesimo essendo attirati dal suo aspetto di sistema saldo e imperituro. In tali casi — dicevo — il tutto « si riduce però ad un puro fatto di sentimento e al bisogno di scaricarsi di un peso ormai divenuto insostenibile, di trovare infine una autorità, una forma data che sospenda la ricerca, l'incertezza, l'intima insoddisfazione ». Cosí in questi casi il contenuto oggettivo e il valore intrinseco della tradizione cattolica non entravano che accessoriamente in quistione. Se un'altra tradizione avesse presentato gli stessi caratteri di stabilità e di autorità con un analogo complesso di mezzi di grazia, essa avrebbe servito egualmente bene allo scopo. Naturalmente, « ritorni » di tale tipo erano privi di interesse. Essi stessi avevano un carattere regressivo, evasionistico.

Io considerai però anche una opposta possibilità, rifacendomi soprattutto ad alcune vedute di René Guénon. Il Guénon era partito dall'idea di una unità interna, trascendente, delle grandi religioni positive, che interpretò come adattazioni varie, condizionate dal carattere specifico di dati popoli, di date aree e di dati periodi storici, di un insegnamento unico riguardante il sovrannaturale. A tale riguardo doveva distinguersi l'exoterismo dall'esoterismo. È exoterismo tutto ciò che è di pertinenza specifica di una singola tradizione nel suo ambito circoscritto, oltre ad avere in vista la grande massa. L'esoterismo riguarda invece la dimensione interna nella quale una data tradizione comunica con la Tradizione al singolare, su di un piano superdevozionale, intellettuale e metafisico. Su tale piano è pertanto possibile scorgere l'identità sostanziale di simboli,

riti e esperienze nelle tradizioni « exotericamente » piú diverse. Una scala poteva essere stabilita solo in base alla misura in cui tale identità è piú o meno percepita.

Il nuovo del mio libro era la disposizione a riconoscere questa possibile dimensione « tradizionale » al cattolicesimo. Non potevo però non fare anche alcune precise riserve. Anzitutto vi era da distinguere fra cristianesimo delle origini e cattolicesimo, dando meno valore al primo che non al secondo. Del cristianesimo in sé, in altri libri, anche in *Rivolta,* dovevo continuare ad indicare gli aspetti negativi e problematici, specie nel quadro storico, cioé considerando quel che esso ha rappresentato di antitetico rispetto al mondo classico-romano e alla sua visione della vita. Da un altro lato, riconobbi al cristianesimo originario il valore di una possibile via disperata e tragica della salvazione: con riferimento sia all'uomo appartenente alla massa dei diseredati e dei senza-tradizione alla quale a tutta prima si rivolse eminentemente la predicazione cristiana, sia, piú in generale, ad uno speciale tipo umano. « L'alternativa di una eterna salvezza o di una eterna perdizione da decidersi una volta per tutte su questa terra, esasperata da imagini impressionanti dell'aldilà e dall'idea dell'imminente Giudizio Universale... era un modo per suscitare, in alcune nature, una estrema tensione la quale, se unita ad una certa sensibilità pel sovrannaturale, poteva anche dare i suoi frutti »: se non in vita, forse in punto di morte o nel post-mortem.

Quanto al cattolicesimo, io lo concepii come l'opera di influenze imponderabili « provvidenziali » che, di là dalla materia prima del cristianesimo, avevano creato, rettificandola in varia misura, una struttura con alcuni tratti « tradizionali »: qui entrando propriamente in quistione l'elemento positivo e gerarchico, il *corpus* dei riti, dei simboli, dei miti, di una certa parte degli stessi dogmi. A tale stregua, in astratto, il cattolicesimo rivestiva l'aspetto di un particolare modo di apparire della Tradizione e, sempre in astratto, era data la possibilità di integrarne i contenuti di là dal piano semplicemente religioso, in termini metafisici e intellettuali. È in tale quadro che presentai la seconda, eventuale forma di un ritorno al cattolicesimo, forma, allora, non piú regressiva e fallimentare. In tale caso il cattolicesimo si presentava non come un punto di arrivo, ma come un punto di partenza e si doveva prescindere da tutto

ciò che il cattolicesimo è praticamente, dal suo livello sempre piú abbassatosi e dall'inesistenza, in esso, di una salda « dottrina interna ». Come conclusione della mia analisi necessariamente sommaria, io scrivevo: « Pei migliori, pei non-spezzati, il ritorno al cattolicesimo in tanto può avere un valore positivo, in quanto costituisca il primo passo in una direzione, la quale deve necessariamente portare oltre il cattolicesimo in senso stretto, verso una tradizione veramente universale, unanime e perenne, ove la fede possa integrarsi in realizzazione; il simbolo, in via di risveglio; il rito e il sacramento, in azione di potenza; il dogma, in espressione simbolica di una conoscenza assoluta e infallibile, perché non-umana, e come non-umana vivente negli "eroi" e negli "asceti", in coloro che si sono sciolti dal vincolo terrestre ».

Questa piú alta possibilità era, naturalmente, piú che problematica. Si capiva da sé che su tale linea gran parte dei contenuti specifici cristiani del cattolicesimo era o da « ortopedizzare » o da eliminare del tutto, che la pretesa di unicità, di esclusività e di superiorità del cristianesimo era da respingersi, come era da respingersi il mito del Cristo storico quale « figlio di Dio » espiatore e redentore dell'umanità, quale figura non paragonabile a nessun altro creatore di religioni o ad un « avatar » divino; che la dimensione simbolica e esoterica della gran parte degli insegnamenti doveva essere considerata come la sola essenziale. L'elemento intellettuale e metafisico avrebbe dovuto consumare quello emotivo, sentimentale e devozionale che, sostanza originaria del cristianesimo, costituisce pur sempre l'irriducibile sottofondo dello stesso cattolicesimo.

D'altra parte non avevo difficoltà a riconoscere che « di fronte a tante confusioni e deviazioni "spiritualistiche" il cattolicesimo può ancora mantenere un significato ». Inoltre, « che persone, le quali non hanno conosciuto altro che le vanissime costruzioni della filosofia profana e della cultura plebeo-universitaria e che le contaminazioni dei varî estetismi, individualismi o romanticismi contemporanei si "convertano" al cattolicesimo e con ciò si dimostrino almeno capaci di entrare in un ordine di maggiore serietà interiore: che tali persone facciano cosí, a noi — agli autori di *Imperialismo Pagano* — non può che sembrare desiderabile. Ciò è già qualcosa, è meglio di nulla. La fede e l'obbedienza non nel senso sentimentalistico, passivo-feminile, ma nel senso virile, eroico e sacrificale è già cosa ben piú alta

e difficile di tutte le "affermazioni" di un malo individualismo ».

Queste frasi ribadivano la posizione nettamente antilaica, lontana da ogni volgare anticlericalismo, che è stata sempre propria al mio orientamento. In effetti, personalmente per il piú umile e incolto sacerdote cattolico io ho sempre avuto maggior considerazione che non per un qualsiasi noto esponente della « cultura » e del pensiero moderno (con inclusione, però, degli esponenti di certa filosofia cattolicheggiante).

Il Guénon aveva già impostato il problema della integrazione « tradizionale » del cattolicesimo non solo sul piano individuale, ma anche su quello generale; dalla soluzione positiva di esso egli aveva fatto dipendere (in *La crise du monde moderne*) la possibilità di una rinascita dell'Occidente. Naturalmente, simili *avances* non avevano avuto séguito alcuno, per quel che riguarda gerarchie cattoliche aventi una autorità. Il Guénon poteva anche dire che « il fatto che i rappresentanti attuali della Chiesa cattolica capiscano cosí poco della loro dottrina non deve essere motivo per dimostrare, noi, la stessa incomprensione ». Ma ciò non cambiava in nulla le cose: chi eventualmente « capisce di piú » resta un *outsider*.

La direzione positiva, da me accennata, in un ritorno al cattolicesimo era dunque riservata a qualche individuo isolato, dotato di una speciale qualificazione, che però non poteva contare su di un vero sostegno, che anzi, se come praticante regolare fosse entrato nell'orbita del cattolicesimo, doveva star bene attento a non farsi insensibilmente piegare dalla corrente « psichica » corrispondente a tale tradizione presa non in astratto ma nella sua concretezza. In effetti, in quello che vien chiamato il « corpo mistico del Cristo » è ormai da vedersi, piuttosto, una corrente psichica collettiva agente in un senso meno sovrannaturale e trascendente che non vincolante, sí da paralizzare ogni piú alta vocazione.

Di passata, posso accennare che negli anni del '30 feci io stesso alcune esplorazioni personali trascorrendo un breve periodo in incognito in monasteri di Ordini che valgono eminentemente come i rappresentanti della tradizione ascetico-contemplativa cattolica — i Certosini nella loro sede centrale, i Carmelitani e i Benedettini della regola antica. Feci la stessa vita dei monaci e presi contatto coi *patres* preposti alla formazione spirituale dei novizi. Raccolsi informazioni anche presso i Cistercensi di Heiligenkreuz, in Austria.

Delle forme superiori, intellettuali della tradizione contemplativa, non vi era quasi piú nulla da trovare. La base era l'elemento liturgico-devozionale in uno sviluppo ipertrofico. Le cariche « psichiche » di quegli stessi monasteri mi sembrarono tutt'altro che favorevoli per un'opera anche segreta, individuale, di realizzazione di contenuti metafisici nel quadro cattolico. Del livello del cattolicesimo ufficiale di oggi — livello parrocchiano, moralistico, socializzante e politicizzante, fiaccamente paternalistico, aborrente i « medievalismi », « aggiornato » — è poi superfluo parlare.

Tornando a *Maschera e Volto,* il riconoscimento degli aspetti « tradizionali » del cattolicesimo era peraltro limitato al piano specifico dei problemi trattati nel libro (la difesa della personalità, i pericoli dello « spirituale », il senso del vero sovrannaturale); per il resto, come ho detto, si trattava di una considerazione sul piano astratto, soltanto dottrinale. Perciò restava impregiudicato il giudizio sulla funzione storica avuta in Occidente dal cattolicesimo quale erede, malgrado tutto, del cristianesimo, in antitesi con l'altro polo, con quello di una spiritualità a carattere non sacerdotale-contemplativo, ma regale e attivo. I punti precisi di riferimento, a tale riguardo, dovevano essere fissati nella mia opera principale, di morfologia delle civiltà e di filosofia della storia, con notevole divergenza dalle vedute del Guénon.

Maschera e Volto (ripubblicato in terza edizione nel 1971, con un testo riveduto e ampliato — fra l'altro vi è un nuovo capitolo sul « satanismo ») forniva dunque dei criteri per un orientamento e per una discriminazione oggettiva nel campo del neo-spiritualismo. Il libro avrebbe dovuto eliminare anche, una volta per tutte, ogni equivoco nei riguardi delle posizioni da me difese, che non erano né « teosofiche », né « occultistiche », né « massoniche » o simili. Invece le cose poco cambiarono. Gli esponenti della cultura profana non avevano nemmeno una lontana idea di differenze essenzialissime di rango; tutto ciò che cadeva fuori dal loro campo e dalle loro *routines* di una « stupidità intelligente » (per usare una felice espressione dello Schuon), era immerso come in una notte, in cui tutte le vacche sono nere. D'altra parte, specie *Maschera e Volto* mi fece nemico l'opposto campo, appunto quello dei neo-spiritualisti, dei teosofisti, degli antroposofi, degli spiritisti e simili, ai quali non avevo risparmiato le piú severe critiche, di cui avevo

indicato gli errori, le falsificazioni e le divagazioni. Vero è che costoro non erano nemmeno in grado di capire; dato il loro livello intellettuale, per essi esposizioni basate su di un serio apparato culturale e critico, erano inaccessibili e fastidiose, tanto essi erano usi alle volgarizzazioni e ai piú piatti adattamenti richiesti da esigenze sentimentali o dal gusto per l'inusitato e per l'« occulto ». La via giusta — tenersi lontani sia dalle divagazioni spiritualiste, sia dai trivi e dalle convenzioni della cultura ufficiale pur seguendo il metodo, i criteri di seria informazione e di critica oggettiva di questa — era la meno ripromettente. Proprio ciò ha limitato la diffusione dei miei libri sugli accennati argomenti. Ma è su questa linea che io mi sono sentito tenuto ad assolvere un cómpito, cómpito avente invero pochi antecedenti.

LA « RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO » E IL MISTERO DEL GRAAL

Cronologicamente, súbito dopo *Maschera e Volto* viene quella che forse è la mia opera piú importante, *Rivolta contro il mondo moderno,* uscita in prima edizione presso Hoepli nel 1934, in seconda edizione presso Bocca nel 1951 e in terza edizione presso le Edizioni Mediterranee nel 1970. A dire il vero, il titolo non corrisponde al contenuto, perché non si tratta di uno scritto polemico (l'istanza polemica, la « rivolta », se mai, è implicita, è una ovvia conseguenza), bensí di uno studio di morfologia delle civiltà e di filosofia della storia. Il punto di partenza è bensí la denuncia del carattere regressivo del mondo e della civiltà moderna; ma la differenza essenziale rispetto ai varî autori di ieri e di oggi che hanno espresso idee analoghe invocando poi, eventualmente, una reazione o una ricostruzione, è uno speciale ampliamento delle prospettive e soprattutto l'indicazione dei punti di riferimento necessari per far capire la vera natura del mondo moderno e tutta la portata della sua crisi: punti che, eccezion fatta pel Guénon, mancano agli autori piú o meno in voga che negli ultimi tempi hanno affrontato l'argomento, per non parlare di certa piú recente gioventú « contestataria » ispirantesi ad Herbert Marcuse.

Per prima cosa ho indicato come tutto ciò che, dopo l'ingenuo ottimismo dell'éra del progresso, ha suscitato infine allarmi e velleità di reazioni, si riferisca alla semplice fase terminale di un vasto processo involutivo generale delle cui fasi anteriori gli scrittori accennati non hanno nessuna idea, dato che essi spesso le considerano anzi come qualcosa di positivo, come delle « conquiste ». Analogamente « certe malattie covano a lungo ma si palesano alla coscienza solo quando la loro opera sotterranea è quasi giunta a termine ». Per individuare le singole fasi di detto processo e la loro concatenazione ho usato meno schemi personali che non insegnamenti tradizionali, opportunamente approfonditi o applicati: in prima linea, la dottrina delle quattro età e quella della regressione delle caste.

In secondo luogo, il punto di riferimento da me indicato per mettere in risalto, mediante una antitesi, la natura del mondo moderno, è stato il « mondo della Tradizione », nel senso del termine in precedenza spiegato. A parte il decorso storico, passando ad una considerazione morfologica, ho pertanto definito « mondo moderno » e « mondo tradizionale » come « due tipi generali, due categorie aprioriche della civiltà »: lo stesso valendo pei concetti di « uomo moderno » e di « uomo della Tradizione ». A differenza della teoria dello Spengler, il mio libro ha affermato non un pluralismo (e ancor meno un relativismo) bensí un dualismo delle civiltà. E a quelle del secondo tipo, alle civiltà tradizionali, ho riconosciuto un carattere di costanza: esiste una omologia, una corrispondenza sostanziale delle loro idee-base e delle loro strutture.

Cosí la prima delle due parti del mio libro ha avuto per oggetto « una dottrina delle categorie dello spirito tradizionale ». Vi ho indicato « i principî fondamentali secondo i quali si manifestava la vita dell'uomo tradizionale ». Come chiarimento, scrivevo: « Qui il termine " categoria " viene usato nel senso di principio normativo a priori. Le forme e i significati da indicare non sono cioé da considerarsi propriamente come delle realtà, ma come delle idee che debbono determinare e informare la realtà, la vita, e il valore delle quali è indipendente dalla misura in cui, nell'un caso o nell'altro, è constatabile una loro realizzazione, la quale, d'altronde, non potrà mai essere perfetta ». Si trattava dunque di risalire dalla materia prima fornita dalla storia a date idee basali, in essa palesi o implicite, aventi un simile valore normativo e superstorico: i confronti servendo per lumeggiare o integrare l'un riferimento per mezzo dell'altro, con un procedimento paragonabile a quello che, in matematica, è il passaggio dal differenziale all'integrale.

Nella mia opera, come fondamento del mondo della Tradizione viene indicata la dottrina delle due nature, l'esistenza di un ordine fisico e di un ordine metafisico, della regione superiore dell'« essere » e di quella infera del divenire e della storia, di una natura immortale e di una natura caduca. Ed è essenziale riconoscere che per l'uomo della Tradizione tutto ciò non era una « teoria » bensí una evidenza diretta, esistenziale. Ogni civiltà tradizionale è stata caratterizzata da un sistema inteso a ricondurre la seconda realtà alla prima, da un sistema in cui ogni forma di vita era ordinata dall'alto e verso l'alto, in varî gradi di approssimazione, di partecipazione o di effettiva realizzazione.

Nelle origini, di massima il fulcro di una civiltà tradizionale è sempre stata la « trascendenza immanente », cioé la presenza reale della forza non-umana o dall'alto in esseri superiori, rivestenti, su tale base, la suprema autorità: del che, le antiche regalità divine sono state una espressione precipua. Nella sua accezione piú alta, l'iniziazione è stata poi la forma normale del passaggio dall'una all'altra natura. Le due grandi vie dell'approssimazione sono state la contemplazione e l'azione eroica. Nella fedeltà e nel rito sono stati riconosciuti i due mezzi di partecipazione. Come grande sostegno è valsa la legge tradizionale, nel suo carattere oggettivo e superindividuale. Come simbolo terreno, si è avuto lo Stato o l'impero, imagini del sovramondo nel mondo e nella storia. Tali sono state le basi essenziali delle gerarchie e delle civiltà tradizionali.

Nella prima parte del mio libro, per mezzo dell'accennato metodo comparativo e integrativo, con una quantità di testimonianze raccolte da testi di ogni genere dell'antichità d'Oriente e d'Occidente vengono definite queste idee basali al titolo di « costanti » o di « invariati » del mondo della Tradizione. Come ulteriori articolazioni, viene indicato il modo con cui l'uomo della Tradizione ha concepito il diritto e la legge, i riti, la guerra e la vittoria, la proprietà, lo spazio e il tempo, le arti e i ludi, i rapporti fra casta guerriera e casta sacerdotale, le relazioni fra i sessi, la razza, l'ascesi, il post-mortem e l'immortalità, e via dicendo. Tutto un insieme vario e plurimo, ma permeato da un unico spirito, recante un'unica impronta.

La seconda parte del libro ha per titolo « Genesi e volto del mondo moderno » e, come ho accennato, contiene una interpretazione della storia su base tradizionale, partendo dalle origini, dal mito e dalla protostoria. Alla superstizione moderna dell'evoluzione, qui viene contrapposta l'idea tradizionale di un regresso, di una involuzione, nei termini, essenzialmente, di un crescente distacco dal sovramondo, della distruzione delle connessioni reali con la trascendenza, della predominanza di ciò che è soltanto umano e, infine, di ciò che è materiale e fisico. L'accennata dottrina delle quattro età, che ho mostrato essere stata conosciuta in forme corrispondenti sia in Oriente che nell'antico Occidente (cfr. Esiodo), fornisce la chiave per fissare oggettivamente le fasi fondamentali di questo processo discendente: il mondo moderno in senso stretto corrispondendo all'età ultima, l'età del ferro di Esiodo, il *kali-yuga* o età oscura degli Indú, l'età del lupo degli Edda.

Qui non è il caso di soffermarsi su tutto ciò. Rileverò soltanto che per questa ricostruzione generale della storia ho anche utilizzato le idee circa la tradizione iperborea primordiale e il suo successivo sfaldamento, circa l'antitesi fra civiltà uranico-virile e civiltà tellurica, lunare e delle Madri, e circa i cicli eroici (con riferimento al senso dato da Esiodo ai termini « eroe » e « generazione degli eroi », in relazione a speciali possibili restaurazioni del mondo della prima éra: tali cicli nel mio sistema hanno un significato fondamentale), oltre alle notizie sulle migrazioni delle razze nordico-atlantiche e « arie » creatrici delle prime civiltà indoeuropee. Partendo da tutto ciò, in singoli capitoli vengono dati i lineamenti piú essenziali di una serie di civiltà — l'estremo-orientale, l'indú, l'americana antica, l'egiziana, l'ebraica, l'ellenica, e via dicendo. Naturalmente, per una trattazione adeguata, ciascuno di tali argomenti avrebbe richiesto un'opera a sé, che sviluppasse le linee interpretative indicate sommariamente in ognuno di quei capitoletti di poche pagine: con un'ulteriore, vasta raccolta di materiale da setacciare. Un particolare risalto ho dato alla interpretazione della romanità antica, da me presentata come un riaffioramento conativo su di un piano universale della civiltà di tipo uranico-virile in seno ad un mondo dove ormai predominavano opposte influenze (una « rinascenza eroica », quasi). Non mi sono poi allontanato dalle mie precedenti posizioni, inquantoché al cristianesimo ho attribuito il significato di una sincope della tradizione romana, epperò della stessa tradizione occidentale.

Tale tradizione però riemerge in parte col Sacro Romano Impero e col Medioevo ghibellino, in uno sforzo a superare la frattura dovuta alla presenza della religione esogena venuta a predominare in Occidente, perfino fra gli stessi ceppi germanici che avevano ripreso il simbolo romano. Al dissolversi dell'ecumene medievale, con l'umanesimo, la Rinascenza, la Riforma e il sorgere delle nazioni, i processi regressivi e distruttivi hanno sempre piú il sopravvento e creano gli antecedenti immediati del « mondo moderno », senza che piú intervenga nessuna reazione o rettificazione efficace. Sconsacrazione generale dell'esistenza, dapprima individualismo e razionalismo, poi collettivismo, materialismo e meccanicismo,

infine apertura a forze appartenenti non piú a ciò che sta al disopra dell'uomo ma a ciò che al disotto di lui, a determinare le forme, gli interessi e la sinistra potenza di una civilizzazione generale planetaria nel moto accelerato che porta verso il chiudersi di un grande ciclo, in termini ben piú vasti dello spengleriano « tramondo dell'Occidente ».

Come chiave per la comprensione di tale processo involutivo generale nei suoi aspetti soprattutto politico-sociali mi sono riferito all'accennata legge della regressione delle caste. Cosa significativa, nel periodo in cui mi accinsi a scrivere il libro tale legge era stata intravvista simultaneamente e indipendentemente da varî autori. D'altra parte, essa non era priva di relazione con la stessa dottrina delle quattro età. Come punto di partenza, bisogna riferirsi all'articolazione presentata, in forme piú o meno visibili, complete e regolari, dalla massima parte delle civiltà tradizionali, in conformità ad uno schema di intrinseca validità: al sommo, i rappresentanti dell'autorità spirituale, poi l'aristocrazia guerriera, sotto di essa la borghesia possidente, infine la classe servile: quattro « classi funzionali » o caste, corrispondenti a determinati, differenziati modi d'essere, aventi ognuna un proprio volto, una propria etica, un proprio diritto nel quadro complessivo della Tradizione.

Ora, potei indicare che il corso della storia ci fa assistere alla evidente discesa del tipo predominante di civiltà, del potere e dei valori dall'uno all'altro dei livelli corrispondenti alle quattro caste. Tramontati i sistemi poggianti sulla pura autorità spirituale (« civiltà sacrali », « re divini »), in una seconda fase l'autorità passa nelle mani dell'aristocrazia guerriera nel ciclo delle grandi monarchie, in cui il « diritto divino » dei sovrani è tuttavia solo una eco residuale della precedente dignità dei capi. Con la rivoluzione del Terzo Stato, con la democrazia, il capitalismo e l'industrialismo il potere effettivo passa nelle mani degli esponenti della terza casta, dei possessori della ricchezza, con corrispondente trasformazione del tipo della civiltà e degli interessi predominanti. Infine socialismo, marxismo e comunismo preannunciano, e in parte già realizzano, la fase ultima, l'avvento dell'ultima casta, dell'antica casta dei servi — in termini moderni: dei « lavoratori » e dei proletari — che si organizzano e volgono verso la conquista del potere e del mondo, dando la propria impronta ad ogni attività e portando sino in

fondo il processo regressivo.

Il capitolo finale del mio libro ha il titolo: « Il ciclo si chiude: Russia e America ». Se si considera che il libro uscí nel 1934, le idee contenute in quel capitolo essendo però state già esposte anche prima, in una mia conferenza pubblicata poi nella *Nuova Antologia,* ad esso non si può negare un carattere quasi profetico. La Russia comunista e l'America, con le corrispondenti « civiltà », io le presentavo come le due branche di una unica tenaglia stringentesi intorno all'Europa, a distruggerne gli ultimi resti di forme e di valori tradizionali: appunto come doveva accadere. Misi in rilievo le corrispondenze presentate, malgrado tutto, dalle due forze opposte quando si abbia in vista tale loro convergente, distruttiva funzione. Per altro verso, appariva in modo chiaro che il conflitto fra America e Russia ha come senso quello della lotta fra una sussistente civiltà del Terzo Stato (terza casta) e la civiltà corrispondente al Quarto Stato e alla fase ultima. Anche in molte altre applicazioni la teoria della regressione delle caste presentava un valore eccezionalmente illuminativo per l'esame approfondito del senso della storia, di là dagli aspetti secondari, episodici e contingenti di essa. La stessa storiografia marxista ha usato uno schema generale consimile, seppure piú rozzo e inarticolato. Naturalmente, invertendo i segni: dando come progresso e come conquista dell'umanità ciò che effettivamente ha avuto ed ha il significato di una crescente sovversione e inversione, di un processo distruttivo. Ma pel tipo esistenziale corrispondente all'ultima casta, il cui avvento caratterizzerà l'ultima età e il concludersi dell'« età oscura » indú, o « età del ferro » esiodea, non può essere « vera » che tale visione invertita.

Si può ben capire che a considerare in tali termini la genesi e la realtà del mondo moderno non ci si poteva dare a cuor leggero ad appelli per una reazione. Cosí io scrivevo: « Può avere delle speranze chi accetti punti di vista già condizionati, accusanti essi stessi la malattia contro cui si vorrebbe combattere. Ma chi, avendo rigidamente assunto per punto di riferimento lo spirito e le forme che caratterizzarono ogni civiltà normale, ogni civiltà tradizionale, ha potuto considerare il male alle radici, sa anche che opera titanica, non umana, occorrerebbe non già per tornare, ma anche solo per approssimarsi ad un ordine di normalità. A costui le vi-

suali del futuro non possono dunque presentarsi allo stesso modo che agli altri ». Ciò, naturalmente, se si considerava il problema di un ritorno alla tradizionalità in senso grande, universale, unanime: non alla Tradizione come deposito custodito da pochi, da una *élite* staccata dalle forze predominanti nella storia. Appariva infatti che per un ritorno del genere non si poteva contare piú su nessuna base concreta. Data la visione generale d'insieme del mio libro, veniva anche a mancare ciò che a varî tradizionalisti nel senso comune è sembrato essere un punto di riferimento positivo, ossia il cattolicesimo. Come ho accennato, partendo dalla premessa, che se l'Europa aveva avuto un ordine tradizionale, ciò era stato dovuto alla Chiesa cattolica, il Guénon aveva pensato che il ritorno dell'Europa ad un cattolicesimo tradizionalmente integrato (su ciò, si torni a quanto ho accennato parlando, in *Maschera e Volto,* dei ritorni al cattolicesimo) rappresenterebbe l'unica base pel risorgere dell'Occidente, pel superamento della crisi del mondo moderno, e in tal senso egli aveva rivolto un appello piú o meno esplicito ai rappresentanti di quella tradizione (nella corrispondenza che ebbi con lui, il Guénon doveva però confessare testualmente di aver sentito come un suo dovere fare tale appello, ma che già in anticipo sapeva che esso si sarebbe concluso con un nulla di fatto — e cosí fu).

Come dissi nella conclusione di *Rivolta,* tale idea non potevo condividerla. A parte il rilevare che il cattolicesimo non ha mai dimostrato un simile potere arginatore e creativo nemmeno presso condizioni materiali e intellettuali infinitamente piú propizie presentatesi nel passato, dovevo ricordare ciò per cui lo stesso cattolicesimo, nel processo complessivo, è stato piuttosto uno dei fattori che hanno contribuito al processo disgregativo dell'Occidente: proprio dal carattere precipuo del cristianesimo essendo derivata una frattura esiziale, la devirilizzazione dello spirituale, l'avvento della sacrità sacerdotale con pretese suprematistiche al luogo della sintesi e della centralità primordiali — quindi, per contraccolpo, anche la materializzazione e la sconsacrazione del virile e di tutto il mondo dell'azione. Naturalmente, nel quadro dei problemi considerati in *Rivolta* non rientravano gli aspetti del cattolicesimo valorizzabili in astratto, in sede puramente dottrinale o esoterica, esaminati in *Maschera e Volto.* « Chi oggi crede di essere un uomo della Tradizione pel suo rifarsi al semplice cattolicesimo — conclusi dunque nella seconda edizione del libro, dopo il bilancio di nuove esperienze — si ferma invero a mezza strada, non ha sguardo pei primi anelli nella concatenazione delle cause e, soprattutto, pel mondo delle origini e dei valori assoluti ».

L'idea predominante già nella prima edizione del 1934 del libro era perciò che ben difficilmente ci si può attendere altro che il chiudersi, l'esaurirsi di un ciclo. Ciò nondimeno feci cenno ai movimenti che allora in Germania e in Italia sotto certi aspetti, nel dominio piú esterno, si presentavano come tentativi di arginamento, nella loro opposizione a democrazia e socialismo, al bolscevismo e alla stessa America, riesumando anche simboli dell'antica tradizione romana o nordica. Chiedevo però: « Fino a che punto in tutto ciò può esservi un principio positivo anche da un punto di vista superiore? Fino a che punto con quei simboli si rievoca veramente una tradizione spirituale autentica, ossia qualcosa che va di là da tutto quel che è materialmente, etnicamente e politicamente condizionato? E fino a che punto essi restano invece al servizio di correnti soltanto politiche, di forze il cui principio e la cui fine cadono nel concetto moderno di nazione, la cui ambizione piú alta è la potenza nel senso secolare e illusorio dei tempi ultimi? » E mentre nel libro si trovavano fin troppi inquadramenti che lasciavano apparire il carattere sospetto di varî aspetti delle correnti in discorso, io accennavo anche al pericolo dovuto al fatto dell'essere, il clima attuale, tale da distorcere e da dare una direzione invertita all'azione anche di simboli e idee d'ordine superiore eventualmente evocati. Anche questa fu una previsione giusta, e io in tale congiuntura potevo vedere in atto uno dei mezzi usati in quella che chiamai la « guerra occulta »: per discreditare e paralizzare, per tal via, tutto ciò che potrebbe servire per una eventuale ricostruzione.

Al tempo della prima edizione di *Rivolta* io ritenevo però che si poteva sempre tentare di rafforzare le potenzialità positive presenti nei movimenti politici in discorso, separandole da quelle negative e problematiche. Ciò rientrava in un dominio piú contingente, e se io mi applicai, nei limiti delle mie possibilità, a tale còmpito, ciò non fu privo di relazione con la mia disposizione personale da *kshatriya,* che mi spingeva a fare quel che doveva essere fatto senza essere determinato dall'idea del successo o dell'insuc-

cesso. Comunque, le idee di *Rivolta* costituivano lo sfondo e il criterio di misura. Senza compromessi, illusioni e finzioni di sorta, il libro stava a indicare quel che in nessun caso doveva essere perduto di vista in tale azione.

In questo contesto, è da accennare di nuovo al senso effettivo che rivestí l'attività da me svolta in Italia e in Germania a fianco dei movimenti di Destra, sino alla seconda guerra mondiale. Ma per ragioni di continuità dirò prima brevemente di un altro mio libro, uscito presso Laterza nel 1938 col titolo *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero.* Esso prese forma come lo sviluppo di una appendice della prima edizione di *Rivolta.* Il libro espone una ricerca intesa a dimostrare la presenza, in seno al Medioevo europeo, di una vena di spiritualità rifacentesi appunto alla tradizione primordiale nel suo aspetto regale, le corrispondenti idee essendo state espresse soprattutto mediante il simbolismo della letteratura cavalleresca, nonché di figure, miti e saghe del « ciclo imperiale ». In tale ricerca veniva in risalto la fecondità del « metodo tradizionale » da me seguíto: quello di confronti integrativi per giungere all'individuazione di significati di base.

Oggi il pubblico comune sa del Graal solo attraverso il *Parsifal* di Riccardo Wagner, opera in cui i temi di cui si tratta sono stati deformati e sfaldati romanticamente sino all'inverosimile.

Erronea è anche, piú in generale, l'interpretazione del mistero del Graal come un mistero cristiano. Nella saga, gli elementi cristiani non sono che accessori, secondari e di copertura. Per coglierne l'autentico contenuto, come punto piú diretto di riferimento vanno invece assunti anzitutto i temi e i ricordi conservatisi nelle tradizioni celtiche e nordiche in stretta relazione col ciclo di re Artur. In essenza, il Graal simbolizza il principio di una forza trascendente e immortalante connessa con lo stato primordiale e rimasta presente nello stesso periodo della « caduta », dell'involuzione o decadenza. È significativo che in tutti i testi i custodi del Graal o del luogo in cui esso si manifesta non siano dei sacerdoti, ma dei cavalieri, dei guerrieri e, inoltre, che quel luogo venga descritto non come un tempio o una chiesa, bensí come una reggia o come un castello.

Mostrai che il mistero del Graal ha anzitutto un carattere iniziatico (non vagamente mistico): esso è il mistero di una iniziazione guerriera. Però nel contesto predominante delle saghe si aggiunge un motivo specifico, quello che una tale iniziazione *impegna.* Il cavaliere predestinato o vocato che ha ottenuto la visione e i benefici del Graal, o che, come significativamente dicono alcuni testi, « si è aperta con le armi » la via ad esso, è chiamato ad assolvere un còmpito di restaurazione sotto pena di venire, altrimenti, maledetto. Deve far sí che un re prostrato, decaduto, ferito o solo apparentemente vivo riacquisti la sua forza originaria, ovvero deve assumere lui la funzione regale facendo rifiorire il regno. Nelle saghe, alla virtú del Graal viene spesso attribuita questa particolare, piú caratteristica funzionalità. Un tema decisivo, col quale si doveva misurare la vera dignità o vocazione del cavaliere atteso, è il « porre la domanda »: la domanda circa ciò a cui serve il Graal. Spesso nel punto di porre tale domanda, cioè di sentire in modo vivente questa problematica, avviene il miracolo del risveglio, della guarigione o della restaurazione.

Ciò posto, mi parve possibile riferire tale aspetto essenziale della saga anche ad una precisa situazionalità storica, a quella del Medioevo imperiale europeo, tanto da vedere nel tema accennato l'espressione simbolica della speranza e della volontà dell'alto ghibellinismo, in relazione al suo tentativo di rialzare, riorganizzare e unificare l'Occidente nel segno di una imperialità sacrale, di quella che alcuni teologi politici chiamavano la « religione regale di Melchisedek ». La letteratura cavalleresca negli aspetti da me studiati conteneva l'espressione cifrata di tale impulso, il quale aveva agito sia al vértice, nei maggiori sovrani svevi, spesso circondati dalla leggenda, sia in quegli Ordini cavallereschi ascetico-guerrieri che in una certa misura riflettevano il modello della cavalleria del Graal, ma, ciò, in una antitesi piú o meno visibile rispetto all'altro polo del mondo medievale, alla Chiesa, con l'opposta tradizione da essa rappresentata e coi suoi tentativi suprematistici (guelfismo). Uno degli episodi culminanti di questa tensione fu da me indicato nella tragedia dell'Ordine dei Templari, nella distruzione di esso.

Col tramonto del Medioevo la tradizione affiorata nel ciclo delle saghe ora accennate si ritrasse nuovamente dalle scene della storia. Essa si continuò solo in forme sotterranee, e nel mio libro indicai i gruppi che possono considerarsi, in una certa misura, come gli eredi del Graal: anzitutto i « Fedeli d'Amore », cioé quei poeti,

ai quali appartenne anche Dante, il cui linguaggio erotico aveva avuto spessissimo un significato simbolico e iniziatico (nel periodo in cui io scrissi il libro, ciò era stato messo particolarmente in luce dalle ricerche critiche di Luigi Valli) ma che in pari tempo erano uniti in una organizzazione segreta a carattere ghibellino decisamente avversa alla Chiesa (forse non priva di relazione con gli stessi Templari); in secondo luogo, la stessa tradizione ermetica, in quanto essa si continuò anche dopo la crisi del Medioevo; infine i Rosacroce (da distinguere nettamente da coloro che, in varie sette recenti, si sono autoattribuiti tale qualifica), misteriosa confraternita che egualmente prospettava una restaurazione dell'Europa e la venuta di un *Imperator,* a porre fine ad ogni usurpazione, ma che alla vigilia di quei trattati di Vestfalia che diedero l'ultimo colpo alla residua autorità del Sacro Romano Impero si rinchiusero di nuovo nel silenzio, rientrarono nell'ombra (simbolicamente: i Rosacroce avrebbero « lasciato » l'Europa).

In questo suo aspetto storico, il libro sul Graal integrava ciò che avevo esposto in sintesi nel capitolo sul Medioevo di *Rivolta.* Il libro è uscito anche in traduzione tedesca nel 1958 presso l'editore O. W. Barth e in una seconda edizione italiana nel 1962 presso la casa editrice Ceschina. A parte alcuni ritocchi, in queste piú recenti edizioni è stato aggiunto un capitolo finale che tratta delle origini e del senso della massoneria, in connessione con ciò che ho chiamato l'« inversione del ghibellinismo ». Nella massoneria ho indicato il caso di una organizzazione che in origine aveva avuto un carattere iniziatico ma che in séguito, parallelamente al suo politicizzarsi, è passata ad obbedire ad influenze antitradizionali agendo infine come una delle principali forze segrete della sovversione mondiale, già prima della Rivoluzione Francese e poi, in generale, solidarmente con la rivoluzione del Terzo Stato. Il punto essenziale che a me importava mettere in rilievo era che l'opposizione alla Chiesa e al cattolicesimo, la quale nel caso del vero ghibellinismo si giustificava in base alla rivendicazione, da parte dell'Impero, di una autorità egualmente sacrale e trascendente, per via dell'accennata inversione andò a basarsi sull'illuminismo, sul laicismo, su di una « religione dell'umanità » da liberare da ogni sopraordinata autorità, la quale veniva ridotta, in tale quadro, a « tirannide » ed « oscurantismo ».

Su di un piano piú generale, l'inversione consistette nel trasferire alla semplice ragione umana quel superiore diritto e quella superiore autorità che di fronte ai semplici dogmi religiosi e a verità miticamente date come una « rivelazione » competono esclusivamente all'« illuminato », cioé all'iniziato; da qui, la perversione del significato stesso della parola « illuminismo », che divenne sinonimo di critica razionalistica distruttiva. Sotto molti aspetti, questo completamento del mio libro e questa messa a punto mi parvero necessarie. Basti pensare che, nel secondo dopoguerra, in Italia in diverse occasioni ed anche nelle lotte politiche in clima di « democrazia » si riaffacciò il termine « ghibellinismo » usato in modo inverosimilmente distorto: come designazione della affermazione del diritto sovrano dello Stato laico e aconfessionale di contro al clericalismo. Nel mio successivo libro *Gli uomini e le rovine* dovevo tornare a denunciare una tale falsificazione e un tale equivoco.

In relazione all'accennata trasformazione interna involutiva della massoneria, mentre risiedevo a Vienna, essendo stato possibile avere a disposizione, grazie a circostanze eccezionali, un prezioso materiale difficilmente accessibile, mi ero proposto di scrivere un libro sulla *Storia segreta delle società segrete.* Un tale progetto non poté però essere realizzato.

L'AZIONE IN GERMANIA E LA « DOTTRINA DEL RISVEGLIO »

Passando all'attività da me svolta fino alla seconda guerra mondiale in margine alle forze politiche allora predominanti, si sarebbe pensato che in Italia *Rivolta* avrebbe potuto fornire le basi dottrinali ad una seria corrente tradizionalista di Destra dotata di forza veramente rivoluzionaria (o, per dir meglio, controrivoluzionaria). Invece nulla di simile si verificò. Il libro non fu quasi affatto notato; tutto l'insieme delle idee e degli orizzonti che in esso erano stati messi in luce apparve esulare completamente dalla mentalità dei « gerarchi » e di coloro che si erano accodati al fascismo — per non parlare della solita intellettualità dilettantesca o accademica che, presso ad una adesione conformistica al regime di allora, controllava in chiuse cricche la cultura e la stampa italiana. Le uniche velleità di un pensiero « tradizionale » esistenti in quel periodo erano a fondo borghese-cattolico, si legavano soprattutto alla componente ex-« nazionalista » del fascismo, erano caratterizzate da ristrettissimi orizzonti e da un antipatico settarismo. Per cui, fino al periodo dell'« Asse » la mia attività si limitò a quella svolta quale direttore della pagina speciale del giornale di Farinacci, di cui ho già detto, oltre ad articoli, saggi o recensioni, essi stessi notati solo in ambienti ristretti. Cosí è una pura fantasticheria ciò che è stato scritto in alcuni libri francesi recenti, ossia che io sia stato il « consigliere di Mussolini » (W. Gerson) o addirittura « la eminenza grigia del Duce » (E. Antébi) — fra l'altro, io non ebbi un contatto personale con Mussolini che nel 1942, in occasione del rivolgimento « razzista » del fascismo, come dirò piú oltre. Invece è conforme a verità l'assunzione di quegli autori, che io avevo proposto una interpretazione « esoterica » della romanità e dei suoi simboli; ma ad essa non si prestò nessuna attenzione, come ho accennato parlando del mio *Imperialismo pagano.*

Le cose andarono diversamente in Germania, per via di un suolo e di precedenti storici assai diversi. Mentre in Italia non esistevano quasi affatto resti di una civiltà e società gerarchicamente ordinate, in Germania e, in genere, nell'Europa centrale alcune forze della precedente tradizione e dei precedenti regimi erano ancora vive e controllavano una parte delle strutture politico-sociali. A

parte la tradizione prussiana come forza formatrice, si trattava di una nobiltà che manteneva molte posizioni come classe politica, nell'esercito, nell'alta burocrazia, nella diplomazia, nella proprietà terriera (in relazione con gli *Junker*), in parte nella stessa industria. Inoltre vi erano stati varî scrittori — Möller van der Bruck, H. Blüher, E. Jünger, von Salomon, ecc. — la cui corrente, non disgiunta dal combattentismo e dal lealismo monarchico, nel primo dopoguerra era stata designata come quella di una « rivoluzione conservatrice ». Quando il nazionalsocialismo salí al potere, una parte di queste forze si associò ad esso divenendone una componente importante, però non senza mantenere una precisa distanza, essendo evidenti, per questi elementi conservatori, molti lati sospetti e pericolosi, populisti, plebei e fanatici dell'hitlerismo. Dati gli insperati successi delle iniziative del dittatore tedesco nel campo nazionale e internazionale, queste riserve si tradussero però in una opposizione solo all'intervenire di successive situazioni critiche. Prima di ciò, si trattava piuttosto di tenere le linee, in attesa di agire adeguatamente partendo dalla base provvisoria e imperfetta costituita dallo Stato nazionalsocialista, dal Terzo Reich, in quanto esso aveva assolto alcuni còmpiti preliminari, eliminando socialismo, comunismo e democrazia, e aveva anche cercato di riprendere alcuni principî della precedente tradizione.

Come ho accennato, già l'edizione tedesca del mio *Imperialismo pagano,* dove le idee di base erano state staccate dai riferimenti italiani, aveva fatto conoscere il mio nome in Germania, soprattutto negli ambienti ora indicati. Nel 1934 feci il mio primo viaggio nel nord, per tenere una conferenza in una università di Berlino, una seconda conferenza a Brema nel quadro di un convegno internazionale di studi nordici (il secondo *Nordisches Thing,* promosso da Roselius) e, cosa piú importante di tutto, un discorso per un gruppo ristretto dell'*Herrenklub* di Berlino, il circolo della nobiltà tedesca conservatrice la cui parte di rilievo nella politica tedesca piú recente è ben nota. Qui trovai il mio ambiente naturale. Da allora, si stabilí una cordiale e feconda amicizia fra me e il presidente del circolo, barone Heinrich von Gleichen. Le idee da me difese trovarono un suolo adatto per essere comprese e valutate. E quella fu anche la base per una mia attività in Germania, in séguito ad una convergenza di interessi e di finalità.

Nel 1935 usciva presso una nota casa editrice di Stoccarda, la Deutsche Verlags-Anstalt, l'edizione tedesca di *Rivolta contro il mondo moderno,* che súbito mi assicurò un posto di primo piano fra gli scrittori europei conosciuti in Germania. Per esempio, Gottfried Benn ebbe a scrivere: « Un'opera, la cui importanza eccezionale apparirà chiara negli anni che vengono. Chi la legge, si sentirà trasformato e guarderà l'Europa con un diverso sguardo ». Altri scrisse: « Piú che l'opera principale dello Spengler italiano, chiamerei questa il caposaldo del pensiero aristocratico e tradizionale europeo ». Analogamente J. von Kempski: « Come si vede, è un mondo del tutto aristocratico di una superiore, severa spiritualità quello che, secondo la dottrina di questo scrittore italiano, viene evocato da tempi primordiali per nulla nebulosi, ma risplendenti, che col suo contenuto spirituale originario sovrasta la nostra età oscura e incita alla riconquista di un mondo e di una civiltà da uomini non spezzati ». W. Stapel, direttore della rivista *Deutsches Volkstum*: « Evola espone le sue idee in un modo che vi trascina. Vi sono luoghi di una forza magica, nel suo libro ». F. Everling, già deputato monarchico al Reichstag, personalità assai vicina a Guglielmo II: « Ciò che in questo libro avvince, è il rigore con cui idee, rifacentisi alla preistoria indoeuropea, riportano sulle vie del *Sacrum Imperium.* È inoltre lo stile signorile del pensiero, sempre consapevole e mai autocompiacentesi — in una parola, l'elemento aristocratico che in questo libro viene in risalto come ben raramente altrove ». Varî altri critici si espressero piú o meno negli stessi termini.

Nulla di simile era stato scritto, né doveva essere scritto, nella nazione dove mi sono trovato a nascere. Come ho detto, in Italia ieri come oggi il libro per la « cultura ufficiale » è valso piú o meno come inesistente.

Circa la Germania di allora, sarà anche opportuno precisare in quale contesto la mia opera fu utilizzata. Come straniero di una nazione amica, godevo di una specie di immunità; mi era dato dire cose e affermare idee in un modo, che in regime nazista ad un Tedesco sarebbe riuscito difficile o impossibile, a meno di voler rischiare il campo di concentramento. Si trattava di idee che potevano rettificare il movimento politico venuto al potere, rafforzandone le potenzialità positive, combattendone quelle negative. Come si sa, il termine Terzo Reich non fu Hitler a inventarlo; egli l'aveva ripreso proprio dagli scrittori della « rivoluzione conservatrice », i quali però ad esso avevano dato un contenuto spirituale e tradizionale, con riferimento ad un ordine di idee non dissimile da quello da me difeso: tanto che alcuni di quegli scrittori, passati all'opposizione, nell'uso nazista dello stesso termine e dello stesso simbolo dovevano vedere una usurpazione contaminatrice. Per un fronte segreto della Destra si trattava di orientarsi gradatamente verso l'idea originaria, e in ciò, come dottrina il mio contributo poteva essere utile. In via di principio, alcune altre idee fatte valere dal nazionalsocialismo potevano rientrare nello stesso quadro e servire da base: soprattutto l'*Ordensstaatsgedanke,* cioé l'ideale di uno Stato retto non da una qualche « classe dirigente » democratica, bensí da un *Ordine,* da una *élite* formata da una idea, da una tradizione, da una severa disciplina, da un medesimo stile di vita. Ma qui vi era anche da affrontare il cosidetto « razzismo » e si presentava il còmpito di rettificare le esigenze che in Germania avevano alimentato questa tendenza, spesso su di un piano piú che problematico.

Su quest'ultimo punto, dirò fra poco. Dunque fu in tale quadro e su tale direzione che io in Europa centrale svolsi fino al periodo della seconda guerra mondiale una attività, oltre che con gli scritti indicati, con conferenze e attraverso contatti vari. Ho detto « Europa centrale », perché un suolo assai fecondo era anche presentato da Vienna, dove spesso trascorsi l'inverno, e dove entrai in relazione con esponenti della Destra e dell'antica aristocrazia, inoltre col gruppo facente capo al filosofo Othmar Spann, agente sulla stessa linea. Qui vi fu una mia stretta collaborazione col principe K. A. Rohan, che disponeva di una importante rete di relazioni.

Si affacciò anche l'idea, ben vista dagli accennati ambienti, di coordinare gli elementi che nell'Europa in genere potevano rappresentare in una qualche misura il pensiero tradizionale sul piano politico-culturale. È a tal fine, per prendere contatti adeguati, che intorno al 1936 intrapresi alcuni viaggi in Europa. In uno di essi, in Romania, feci la conoscenza personale di Cornelio Codreanu, il capo della Guardia di Ferro romena, una delle figure piú degne e spiritualmente orientate che io abbia incontrato nei movimenti nazionali del tempo. A Bucarest conobbi anche Mircea Eliade, che dopo

la guerra doveva acquistare una notorietà per molte opere di storia delle religioni, e col quale sono rimasto tuttora in contatto. A quel tempo egli faceva parte dell'ambiente di Codreanu, e aveva già seguíto l'attività del « Gruppo di Ur ».

Il periodo dell'Asse avrebbe dovuto rappresentare per me un periodo di alta congiuntura, dato che io sempre avevo auspicato « ghibellinamente » l'incontro integrativo della romanità con la germanicità e avevo proposto già da anni il « mito delle due Aquile » come punto di partenza per una possibile ricostruzione europea. Ma per quel che riguarda l'Italia, non ne fu nulla, a causa dell'ottuso sistema delle cricche ufficiose che vi prosperavano e che sabotavano sistematicamente ogni iniziativa viva. Si giunse fino al paradosso che negli scambi culturali con la Germania le « gerarchie » utilizzassero perfino cattolici settari dai notissimi sentimenti antigermanici, quali ad esempio Guido Manacorda (autore di un libro, *La selva e il tempio,* nel quale lo spirito del germanesimo veniva falsificato fino all'inverosimile). Fu col piú grande dispetto che ambienti del genere videro che io venivo invitato per conferenze e incontri in Germania e che in tale paese trovavo riconoscimento, senza essere uno degli elementi da essi designati e « autorizzati ». In un caso, si tentò perfino di impedire un mio viaggio ostacolando la concessione del visto al mio passaporto. Dovette intervenire personalmente Mussolini, quando venne a sapere di tali intrighi.

Questi riferimenti ad un campo relativamente esteriore non debbono far pensare che in tale periodo e per tal via io avessi distolto l'attenzione dalle discipline tradizionali. Cosí prima di dire sull'ulteriore fase della mia attività in margine alle forze politiche, accennerò che negli ultimi anni del '30 mi dedicai alla stesura di due dei miei principali libri specializzati sulla sapienza orientale, al rifacimento completo de *L'Uomo come Potenza* che, come ho detto, ebbe anche un nuovo titolo: *Lo Yoga della Potenza* (per ragioni estrinseche, e per gli avvenimenti che sopravvennero, il libro rielaborato poté però uscire solo dopo la guerra, presso l'editore Bocca) e poi ad un'opera sistematica sul buddhismo delle origini, dal titolo: *La dottrina del risveglio* — Saggio sull'ascesi buddhista (anche questo libro uscí solo piú tardi, durante la guerra, nel 1943, per le edizioni Laterza).

In un certo modo, col secondo libro ho pagato un debito che

avevo nei riguardi della dottrina del Buddha. Ho già accennato all'influenza decisiva che uno dei suoi insegnamenti ebbe per il superamento della crisi interiore che attraversai súbito dopo la prima guerra mondiale. In séguito, dei testi buddhisti feci anche un uso pratico e realizzativo quotidiano, per alimentare una coscienza distaccata del principio « essere ». Da colui che era stato un principe dei Çâkya era stata indicata una linea di discipline interiori che io sentivo tanto congeniali, quanto invece sentivo estranea la linea dell'ascesi a base religiosa e soprattutto cristiana.

Il mio libro si è proposto di mettere in luce la natura vera del buddhismo delle origini, dottrina che doveva sfaldarsi fino all'inverosimile nella gran parte delle forme successive quando, per via della sua divulgazione e diffusione, il buddhismo divenne esso stesso piú o meno una religione, e nella concezione che in genere del buddhismo si è avuta in Occidente. In realtà, il nucleo essenziale dell'insegnamento aveva avuto un carattere metafisico e iniziatico. L'interpretazione del buddhismo come una mera morale avente per fondo la compassione, l'umanitarismo, la fuga dalla vita perché « la vita è dolore », è quanto mai estrinseca, profana e superficiale. Il buddhismo è stato invece determinato da una volontà dell'incondizionato affermatasi nella forma piú radicale, dalla ricerca di ciò che sovrasta sia la vita che la morte. Non è tanto il « dolore » che si vuole superare quanto l'agitazione e la contingenza di ogni esistenza condizionata, le quali hanno per origine, radice e fondo la brama, una sete che per la sua stessa natura non si potrà mai spegnere nella vita comune, una intossicazione o « mania », una « ignoranza », l'accecamento che spinge verso un disperato, ebbro e cupido identificarsi dell'Io con l'una o l'altra forma del mondo caduco nella corrente eterna del divenire, del *samsâra.* Il nirvâna non è che la designazione del còmpito negativo, consistente nell'estinzione (della sete e della « ignoranza » metafisiche). La sua controparte positiva è l'illuminazione o risveglio (la *bodhi*), donde, appunto, il termine « Buddha », che non è, come i piú credono, un nome, ma un titolo, volendo dire « lo Svegliato ». È cosí che come titolo del mio libro scelsi appunto *La dottrina del risveglio.*

Secondo il Buddha storico, una tale dottrina nel corso dei tempi era andata perduta. In India, il ritualismo e la vuota e presuntuosa speculazione della casta brahmâna anchilosatasi l'avevano co-

perta. Il Buddha la riaffermò e la riannunciò e, a dir vero, dandovi una formulazione su cui non mancò di influire la sua natura, egli essendo stato non un brahmâna ma un appartenente alla casta guerriera. Il carattere « aristocratico » del buddhismo, la presenza in esso della forza virile e guerriera (il ruggito del Leone è una designazione dell'annuncio del Buddha) applicata ad un piano non materiale e non temporale, sono stati i tratti che io ho messo in rilievo nell'esposizione di tale dottrina, in aperto contrasto con le accennate interpretazioni sfaldate, quietistiche e umanitarie di essa.

Un altro punto da me sottolineato è che il buddhismo — sempre nel suo nucleo essenziale e autentico da me considerato — non può dirsi una religione nel senso predominante, teistico, di tale termine: ma ciò non perché, come semplice dottrina morale, esso non arriverebbe fino al piano religioso ma perché esso un tale piano lo trascende, lo lascia dietro di sé. Il buddhismo non è una religione, allo stesso modo che ogni dottrina iniziatica o esoterica non può dirsi « religione ». La volontà dell'incondizionato porta l'asceta buddhista di là dall'Essere e dal dio dell'Essere, di là dalle beatitudini dei cieli e dei paradisi, da lui considerati esse stesse come un vincolo, allo stesso modo che tutte le gerarchie delle divinità tradizionali popolari per lui rientrano nel finito, nella contingenza del *samsâra* da trascendere. Ricorrente è, nei testi, la formula: « Egli ha superato questo e l'altro mondo, dal vincolo umano e dal vincolo divino, da entrambi i vincoli egli si è disciolto ». Pertanto il fine ultimo, la Grande Liberazione, qui è identico a quello della piú pura tradizione metafisica: è l'àpice ipersostanziale anteriore e superiore sia all'essere che al non-essere e a qualsiasi figura di dio personale o « creatore ».

Ma il mio libro, pur procedendo a simili precisazioni e pur tratteggiando adeguatamente la cornice dottrinale essenziale del buddhismo (per es. indicando il senso della teoria delle « cause concatenate » che portano all'esistenza finita, di quella del non-Io, chiarendo l'equivoco del reincarnazionismo ecc.), è soprattutto del lato pratico, dell'« ascesi » del buddhismo, che si è occupato, con una esposizione sistematica basata direttamente sui testi. Qui spesso il riferimento a elementi di altri insegnamenti esoterici mi ha permesso di veder meglio e piú a fondo di quanto è stato proprio agli orientalisti e perfino a moderni rappresentanti del buddhismo.

Nell'introduzione ho detto che era stato il desiderio di esporre un « sistema completo e oggettivo di ascesi, in forme chiare e consapevoli quanto inattenuate, sperimentate e ben articolate, conformi allo spirito di un uomo ario eppure aventi riguardo per le condizioni stabilizzatesi nei tempi piú recenti », a farmi scegliere le discipline buddhiste come quelle che, piú di tutte le altre, presentano tali caratteri. In effetti, in via di principio qui si tratta di tecniche coscienti, libere da ogni mitologia sia religiosa che morale (la morale vale, nel buddhismo, come un semplice mezzo: esso ignora il feticismo dei valori morali, cioé l'imperatività intrinseca che avrebbero certe norme), presentanti un carattere che può ben dirsi scientifico per la considerazione precisa delle singole fasi della realizzazione e della loro concatenazione organica. Il fine precipuo e eminente di questa ascesi è la distruzione della sete, la decondizionalizzazione, il risveglio, la Grande Liberazione. Ma io ho messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita nel mondo, per la fortificazione dell'intimo animo, per realizzare un distacco, per enucleare in sé qualcosa di invulnerabile e di intravolgibile. Questa ascesi « aristocratica » può dunque avere anche un valore immanente, e nella conclusione del libro io ho accennato al significato che essa può presentare, per alcuni uomini differenziati, proprio in un'epoca come l'attuale, al fine di far da antidoto al clima psichico di un mondo caratterizzato da un insensato attivismo, dall'immedesimazione in forze « vitali », irrazionali e caotiche. Come si ricorderà, questo punto l'avevo indicato anche al termine dello *Yoga della Potenza,* nella sua seconda edizione, nel parlare dei presupposti essenziali richiesti dalla stessa via tantrica. In fondo, il principio « Çiva » in cui, per i Tantra, la « Çakti » deve trovare il suo signore, per congiungervisi indissolubilmente, è lo stesso principio « extrasamsârico » che l'ascesi buddhista tende a enucleare e a rafforzare.

Ciò a parte, l'accenno ad una ascesi « avente riguardo per le condizioni stabilizzatesi nei tempi piú recenti » rimandava alla teoria generale della involuzione verificatasi nel corso della storia anche sul piano esistenziale: l'uomo ormai è lontano dallo stadio in cui, nel tendere ad una effettiva realizzazione spirituale, egli poteva contare sui sussistenti, reali contatti col trascendente e, anche, su

sostegni esteriori tradizionali. Lo stesso Buddha si era presentato come un uomo il quale si era aperta la via da sé, con le sue sole forze, come « combattente asceta », anche se poi egli doveva costituire il punto di partenza di una catena di maestri e di corrispondenti influenze spirituali. Il lato importante del buddhismo delle origini era pertanto l'esigenza pratica, il primato dell'azione e l'avversione per ogni vano speculare, pel divagare della mente in problemi, ipotesi, fantasie e miti, quindi il primato, anche, dell'esperienza diretta e realizzatrice. Per questo, il Buddha nel campo dottrinale seguí una linea analoga a quella della cosidetta « teologia negativa »: si rifiutò di teorizzare e di parlare su ciò che era lo stato supremo da realizzare; l'indicò soltanto in termini negativi, in rapporto a tutto quel che esso *non* è, ossia a tutto quel che va superato.

Dopo l'esposizione delle tecniche quali sono raccoglibili nel canone pâli, nel mio libro ho trattato brevemente delle forme successive del buddhismo, anche qui cercando di mettere in rilievo il nucleo essenziale staccato dall'accessorio, e di seguire in esse la continuità della linea centrale. Cosí nel Mahâyâna, una delle due grandi scuole buddhiste successive, che di recente ha destato un interesse in varî ambienti occidentali, ho separato ciò che fu dovuto al reinsorgere del demone della dialettica e della speculazione astratta o mitologizzante, allo scarto causato dal riaffermarsi di esigenze di tipo religioso (fenomeno inevitabile quando un sapere superiore non lo si chiude e custodisce in un esoterismo: il Buddha storico, peraltro, a tutta prima era stato contrario a far conoscere e a diffondere la verità e la via da lui scoperte), da quel che è stato proprio ad un audace spostamento del punto di riferimento, cioé al tentativo di indicare la visione propria non a chi si avvia verso l'illuminazione lottando, bensí a chi l'ha già pienamente realizzata. A tale riguardo, veniva in prima linea la dottrina mahâyânica del « vuoto » e quella, complementare e paradossale, della identità di *nirvâna* e *samsâra,* cioé dell'incondizionato e del condizionato, della trascendenza e dell'immanenza, del sovramondo e del mondo, dell'assoluto e del relativo. È la verità propria all'àpice supremo.

Per ultimo, il mio libro ha dato un breve ragguaglio del ramo del buddhismo esoterico chiamato in Cina Ch'an e in Giappone Zen. In tali correnti è interessante la decisa ripresa della stessa

esigenza che aveva caratterizzato la reazione del Buddha contro il brahmanesimo degenere. Sulla stessa dottrina del risveglio si erano via via stratificate, in effetti, teorizzazioni, forme esterioristiche, rituali, religiose e moralizzanti. Lo Zen ha fatto saltare tutto ciò, spesso con una autentica iconoclastia ha rimesso a nudo il problema centrale, quello di una assoluta rottura del livello della coscienza comune (il conseguimento del *satori*), a tale scopo ricorrendo spesso a tecniche violente e paradossali. Per me, anche un altro punto era interessante, a convalida di quanto avevo accennato circa un uso libero dell'ascesi buddhista, ossia che con lo Zen il buddhismo poté divenire anche la « dottrina dei Samurai », ossia della casta guerriera giapponese: le sue discipline hanno potuto essere usate per creare una fermezza interiore e un distacco validi non solo sulla linea della contemplazione trascendente ma altresí su quella dell'azione assoluta. Piú in genere, lo Zen ha avuto una parte notevole nella formazione degli atteggiamenti interni in vari dominî della vita pratica giapponese. Anche questo valeva a smentire l'imagine sfaldata e unilaterale che si suole avere del buddhismo in genere.

In Italia sono stato fra i primi a trattare, brevemente ma adeguatamente, dello Zen. Nel secondo dopoguerra è accaduto che tale teoria divenisse, per un certo periodo, quasi di moda, in un contesto che attesta l'incredibile provincialismo di certa stampa italiana: allo Zen in Italia ci si è interessati, perfino sui rotocalchi, perché esso era stato « scoperto » da alcuni gruppi delle generazioni ultime « bruciate » americane, dagli *hipsters* e dai *beatniks,* i quali hanno creduto di vedere nelle dottrine irrazionalistiche e iconoclaste dello Zen, associate all'idea di una brusca e gratuita illuminazione, qualcosa che andasse incontro ai loro bisogni e che potesse far evitare un crollo interiore definitivo.

La dottrina del risveglio è uscita anche in traduzione inglese (nel 1951, presso Luzac & Co.: chi ha tradotto il libro, un certo Mutton, da esso ha avuto l'incentivo per abbandonare l'Europa e ritirarsi in Oriente, sperando di trovare un centro dove ancora si coltivassero le discipline da me valorizzate: purtroppo di lui non ho saputo piú nulla) e in traduzione francese (nel 1956, per le Éditions Adyar). L'edizione inglese aveva avuto il crisma della Pâli Society, noto istituto accademico di studi sul buddhismo delle ori-

gini, che aveva riconosciuto la validità della mia trattazione. A causa del libro in quistione, vi è chi mi ha considerato come un buddhista o come uno specialista del buddhismo. Ciò, naturalmente, non è esatto. Una volta assolto il mio còmpito scrivendo quell'opera, non mi sono soffermato ulteriormente sulla materia. In realtà, fra l'altro, lo scopo che mi ero prefisso era questo: dopo aver indicato, col mio libro sui Tantra, una via che per molti aspetti è quella dell'affermazione, dell'assunzione, dell'uso e della trasformazione di forze immanenti rese libere fino al risveglio della Çakti quale potenza-radice di ogni energia vitale e specialmente del sesso (la *kundalinî*), con l'opera sul buddhismo ho voluto indicare la via opposta, la via « secca » e intellettuale del puro distacco. Sono due vie equivalenti, quanto al termine ultimo, se seguíte sino in fondo. L'una può raccomandarsi piú dell'altra a seconda delle circostanze, della propria natura e delle proprie disposizioni esistenziali.

D'altra parte, nel mio libro sull'ermetismo ho indicato un'altra tradizione, occidentale, di tecniche di realizzazione spirituale, e in quello sul Graal ho messo in rilievo il contenuto iniziatico celato sotto il simbolismo di certa letteratura epica e cavalleresca medievale europea, mentre nello studio introduttivo sul taoismo e nei commenti della mia seconda presentazione del *Tao-tê-ching* di Laotze ho indicato i punti essenziali dell'esoterismo di tale tradizione. Aggiungendo i contributi contenuti in *Introduzione alla Magia* e ciò che in uno dei miei ultimi libri, su cui tornerò, *Metafisica del Sesso,* è esposto circa la « via del sesso », appare che a coloro che si interessano a queste materie ho fornito un vasto repertorio, raccogliendo e organizzando un materiale spesso di non facile accesso, interpretato dal solo punto di vista ad esso adeguato, cioé dal punto di vista « tradizionale ».

IL PROBLEMA DELLA RAZZA

Indicati i nuovi prodotti di studi intrapresi evidentemente in un dominio puramente spirituale, sul piano contingente vi è da accennare alla parentesi « razzista ». Il razzismo, come è noto, aveva avuto fin da principio una parte di rilievo nel nazionalsocialismo; nelle forme estremistiche, non meno che primitive, con cui esso era stato in genere affermato in tale movimento costituiva uno degli aspetti piú problematici e bisognosi di rettificazione del Terzo Reich. Mentre da un lato il razzismo si associò all'antisemitismo, dall'altro esso aveva dato luogo a delle tendenze « pagane », il principale esponente delle quali era Alfred Rosenberg. Come accennai, al tempo di *Imperialismo Pagano* Rosenberg, che conobbi personalmente, aveva supposto che io fossi l'esponente di una corrente italiana analoga alla sua. In realtà, le differenze erano notevolissime. Nel suo noto libro *Il mito del XX secolo,* Rosenberg si era riferito anche lui ad autori, come il Wirth e il Bachofen, aveva cercato di riportarsi alla tradizione nordica delle origini e di dare una interpretazione dinamica su base razzista delle varie civiltà e della loro storia. Ma tutto ciò, in modo superficiale e approssimativo e soprattutto in un insieme adattato a finalità politiche quasi esclusivamente tedesche. Mancava poi, a Rosenberg, ogni comprensione per la dimensione della sacralità e della trascendenza: donde, fra l'altro, una primitivissima polemica contro il cattolicesimo la quale, in una specie di rinnovato *Kulturkampf,* non rifuggiva dai piú vieti argomenti a base illuministica e laica. Il « mito del XX secolo » avrebbe dovuto essere quello del sangue, della razza: « nuovo mito della vita chiamato a creare un nuovo tipo di vita, quindi anche di Stato e di civiltà ».

Quanto al razzismo tedesco di Stato, esso si presentò come la mescolanza fra una varietà dell'ideologia nazionalista a fondo pangermanista e idee dello scientismo biologico. In ordine a queste ultime, non ebbe del tutto torto Trotsky quando definí il razzismo come un materialismo zoologico. Si fece ricorso alla biologia, alla eugenetica, alla teoria dell'ereditarietà prese come erano, cioé nei loro presupposti del tutto materialistici. Si andò a supporre una dipendenza unilaterale del superiore dall'inferiore, cioé della parte psichica e superbiologica dell'essere umano da quella biologica: al

che, l'aggiunta di una specie di mistica del sangue poco cambiava. Da qui, anche, la fisima, che da mere misure profilattiche biologiche, cioé del dominio della razza fisica, fosse da attendersi la reintegrazione quasi automatica di ogni aspetto della vita di un ceppo e di una nazione. In genere, in tutto questo insieme poteva esservi di giusto l'idea, che ad aver valore decisivo non è lo Stato, la società o la civiltà in astratto, ma una corrispondente « razza », a condizione di concepire la razza in un senso superiore, cioé come la sostanza umana piú profonda e originaria. Si poteva anche riconoscere l'importanza e l'opportunità di una « lotta per la visione del mondo » conforme all'uomo ario, ai fini di una revisione generale dei valori venuti a predominare nel mondo occidentale. Negativo appariva invece il fantismo antisemita, che purtroppo per molti divenne sinonimo di razzismo.

Contro il razzismo materialistico avevo già avuto occasione piú volte di prender posizione. Circa il neo-paganesimo nazista, in una conferenza-stampa che tenni nel 1936 in occasione di una mia conferenza al *Kulturbund* di Vienna ebbi a dichiarare che le corrispondenti teorie erano tali « da indurre a divenire cattolico anche chi avesse le migliori disposizioni per professarsi pagano ». È anche significativo che Mussolini notò un mio saggio dal titolo « Razza e cultura » uscito nel 1935 su *Rassegna Italiana,* facendo sapere alla rivista la sua approvazione. In esso affermavo la preminenza di una idea formatrice rispetto al semplice elemento biologico e etnico (la stessa tesi la difesi anche sulla pagina speciale di *Regime Fascista*). Un mio editoriale sul giornale di Balbo, *Corriere Padano,* fu parimenti notato in alto: aveva per titolo « Responsabilità di dirsi ariani », e anche in esso io combattevo il feticismo della razza fisica. Indicavo l'irrilevanza di una « arianità » che si riducesse a non essere proprio ebrei o di razza di colore, invece di definirsi in termini soprattutto spirituali e etici, e da comportare dunque una precisa responsabilità di fronte a sé stessi. Nel razzismo, vi erano alcune esigenze legittime. Si trattava di ridimensionarne in modo adeguato, su basi diverse, tutti i problemi.

Negli ambienti dianzi accennati, in Germania avevo cercato di esercitare una influenza anche in tal senso. Però l'occasione per una presa completa di posizione si presentò al momento della svolta « razzista » del fascismo, avvenuta nel 1938 con la promulgazione

del « Manifesto della Razza ».

Come di molte cose del precedente regime, i piú anche di tale svolta oggi hanno una idea distorta. Si pensa che il fascismo si accodò passivamente all'hitlerismo e che il razzismo in Italia fu una pura merce d'importazione. Certo, in Italia il razzismo non aveva precedenti di sorta, anche a causa dei precedenti storici di tale nazione, e nemmeno vi trovava un suolo propizio. Tuttavia furono dei motivi intrinseci abbastanza legittimi a determinare quella svolta. Anzitutto in séguito alla creazione dell'impero africano e ai corrispondenti nuovi contatti coi popoli di colore s'imponeva un rafforzamento del sentimento di distanza e della coscienza della propria razza in senso generico, per prevenire pericolose promiscuità e tutelare un necessario prestigio. Questa stessa era stata, del resto, la linea seguíta rigidamente fino ad ieri dall'Inghilterra, linea che ove fosse stata mantenuta dai popoli bianchi avrebbe reso impossibile lo scatenamento ribellistico « anticolonialista » di cui, come per una giusta Nemesi, dopo la seconda guerra mondiale l'Europa fiaccata doveva subíre le deleterie conseguenze.

La seconda ragione fu la reazione contro l'atteggiamento antifascista dell'ebraismo internazionale, azione ben documentata che si intensificò via via che l'Italia si schierò al fianco della Germania. Fu naturale, dunque, che Mussolini prendesse delle contromisure. Peraltro, quel che gli ebrei ebbero a soffrire in Italia (senza nessun confronto con quanto accadde loro in Germania) lo si dovette all'orientamento dei loro correligionari d'oltre frontiera. Piú importante fu una terza ragione. Mussolini sperava che la sua « rivoluzione » non avesse una portata semplicemente politica, che essa potesse giungere a creare un nuovo tipo d'Italiano; egli pensava — giustamente — che sia un movimento, sia uno Stato per sopravvivere e affermarsi abbisognano di una corrispondente sostanza umana ben differenziata. Ed egli riconobbe le possibilità offerte, a tale riguardo, dal mito della razza e del sangue.

Senonché il « Manifesto della Razza » italiano, compilato frettolosamente per ordine di Mussolini, non fu che qualcosa di abborracciato. In effetti, in Italia mancavano elementi con una seria preparazione per affrontare simili problemi. Il pressappochismo si rivelò anche nei riguardi della campagna razziale, in cui la parte essenziale l'ebbe una polemica spicciola e virulenta. Dalla sera alla

mattina, tutta una serie di letterati e di giornalisti fascisti si accorse tuttavia di essere « razzista » e si mise ad usare ad ogni pié sospinto la parola « razza », designando con essa le cose piú disparate e meno pertinenti. E ci si dette, fra l'altro, a parlare di « razza italiana », cosa davvero priva di ogni senso, perché nessuna nazione moderna corrisponde ad una razza — l'Italia, meno che mai. Le varie razze europee distinte dal razzismo figurano invece come componenti di un composto in quasi tutte le nazioni occidentali.

Nel 1937 l'editore Hoepli mi diede l'incarico di scrivere una storia del razzismo. Il libro ebbe per titolo *Il mito del sangue* e uscí anche in una seconda edizione nel periodo della guerra. Parlai degli antecedenti del razzismo nel mondo antico (là dove la « razza » non era un mito, ma una realtà vivente), esaminando gli spunti precorritori presenti nei secoli successivi. Poi passai a sunteggiare le forme moderne di tale dottrina, presentando le idee fondamentali di De Gobineau, di Woltmann, di De Lapouge, di Chamberlain e di varî altri autori. Anche le teroie dell'antropologia e della genetica, della ereditarietà e della tipologia razzista vennero considerate. Parlai della concezione razzista della storia, delle basi dell'antisemitismo e diedi infine un quadro del razzismo politicizzato del periodo hitleriano, nei suoi varî aspetti. Già in questo libro, essenzialmente espositivo, ebbi l'occasione di fare diverse messe a punto.

Lo studio delle materie che la compilazione di *Il mito del sangue* aveva richiesto finí con lo spingermi a formulare una dottrina della razza. È quel che feci con l'opera *Sintesi di dottrina della razza,* uscita parimenti da Hoepli nel 1941, con una appendice iconografica di 52 fotografie (poi, ne uscí anche una edizione tedesca lievemente rielaborata, presso il Runge-Verlag di Berlino).

È evidente che il concetto della razza dipende dall'imagine che si ha dell'uomo, e che quindi è tale imagine a definire anche il livello di ogni dottrina della razza. Tutte le deviazioni accusate nel razzismo derivavano dal partire da una imagine dell'uomo a fondo materialista, risentente dello scientismo e del naturalismo. Per contro, come salda base della mia formulazione presi la concezione tradizionale che nell'uomo riconosce un essere composto da tre elementi: il corpo, l'anima e lo spirito. Una teoria completa della razza doveva perciò considerare tutti e tre questi elementi, quindi distinguere una razza del corpo, una razza dell'anima e una razza dello

spirito. La « purità » razziale si ha quando le tre razze concordano, sono in armonia: l'una esprimendosi, trasparendo nell'altra. Ma ciò da tempo non si verifica piú che in rarissimi casi. Il lato piú deprecabile degli innumeri confusi incroci avvenuti nel corso della storia e nello sviluppo della società non riguarda tanto l'alterazione della razza fisica e del tipo psicosomatico (solo su ciò portava essenzialmente lo sguardo il razzismo comune) quanto la discongruenza e il contrasto, in un singolo, delle tre componenti: uomini, il cui soma non riflette piú il loro carattere, le cui disposizioni affettive, morali e volitive non si accordano piú con le eventuali vocazioni spirituali. Lo « spirito » si distingue dall'« anima » come quel principio dell'uomo che ha relazione coi valori supremi, col piú-che-vita. Cosí la « razza dello spirito » si riflette e rivela nelle diverse attitudini dei singoli di fronte al sacro, al destino, al problema della vita e della morte, nella visione del mondo, nelle religioni, ecc. In corrispondenza alle tre componenti dovevasi pertanto formulare un razzismo di primo, secondo e terzo grado. Il suo oggetto doveva essere, rispettivamente, appunto la razza del corpo, quella dell'anima e quella dello spirito.

Dalla gerarchia esistente di diritto fra le componenti dell'uomo derivava, in via di principio, la preminenza della razza interiore rispetto a quella esterna, soltanto biologica. Il che già imponeva una profonda revisione di tutte le vedute del razzismo scientista e materialista, incluso il dominio della genetica e della teoria dell'eredità. Cosí respinsi il feticismo della purità razziale intesa in termini soltanto fisici: la razza esterna può rimanere pura in tipi in cui però quella interiore si è spenta o sfaldata — cosa ben visibile in numerosi casi (per es. gli Olandesi e gli Scandinavi). Lo stesso problema degli incroci doveva essere ridimensionato: l'incrocio ha effetti senz'altro negativi quando la razza interna è debole; se invece questa è abbastanza forte, la presenza di un elemento esterno introdotto dall'incrocio (naturalmente, sempre mantenuto entro dati limiti), può agire come una sfida e avere un effetto complessivo galvanizzatore (come in certi ceppi aristocratici che tendono alla degenerescenza in séguito ad un lungo regime di endogamia). E altre considerazioni dello stesso genere venivano svolte nel mio libro.

Dal punto di vista politico-sociale riconobbi qualcosa di positivo nel razzismo in quanto espressione di una istanza antiegualitaristica

e antirazionalistica. Circa il primo punto, col razzismo veniva evidentemente riaffermato il principio della differenza: differenza sia fra i varî ceppi e popoli, sia fra gli elementi di uno stesso popolo. Esso si opponeva alla ideologia illuministico-democratica proclamante la identità e l'eguale dignità di ogni essere che abbia sembiante umano; affermava invece che l'umanità, il genere umano, è o una astratta finzione, oppure lo stadio finale, immaginabile solo come un limite e mai completamente realizzabile, di un processo di involuzione, di dissolvimento, di franamento. In via normale, la natura umana è invece differenziata, differenziazione che fra l'altro si esprime appunto nella diversità dei sangui e delle razze. Questa differenza rappresenta l'elemento primario. Non solo è la condizione naturale degli esseri, ma è anche un valore, ossia qualcosa che è bene che sia, che è da difendere e da tutelare. A differenza di alcuni razzisti, tale riconoscimento per me non conduceva però necessariamente ad un atomismo di gruppi umani chiusi ognuno in sé e al disconoscimento di ogni principio sopraelevato. Può, sí, concepirsi una superiore unità, ma al vértice: unità che riconosce e mantiene, sul loro piano, le differenze. È invece regressiva l'unità « alla base », l'unità livellatrice propria alla democrazia, all'« integrazionismo », all'umanitarismo, al falso universalismo, al collettivismo. Contro orientamenti del genere già De Gobineau era insorto, facendo valere il razzismo essenzialmente nei termini di una istanza aristocratica.

L'altro aspetto positivo generico del razzismo, solidale col primo, io lo indicavo nel suo antirazionalismo, cioé nel suo valorizzare qualità, disposizioni e dignità diverse da tutto ciò che può essere acquisito e costruito, insostituibili, non determinabili dall'esterno né derivate dall'ambiente, connesse con la totalità vivente della persona avendo radici in qualcosa di profondo e di organico. La personalità, a differenza del semplice individuo astratto e amorfo, ha la sua base effettiva in tutto ciò. A tale riguardo, per evitare ogni deviazione bastava attenersi al concetto completo della razza da me indicato, tenendo presente, appunto, che della razza non si può parlare nello stesso modo nel caso dell'uomo e in quello, ad esempio, di un gatto o di un cavallo, dato che l'essenza e la vita del primo non si esauriscono sul piano degli istinti e del *bios*, come nei secondi.

La concezione della « razza interiore » e della sua preminenza era feconda da un doppio punto di vista. Anzitutto, sul piano morale.

Essa conduceva a considerare una razza come un modo d'essere da definirsi anzitutto in sé e per sé, in universale o a priori, quasi come una « idea » platonica, anche se empiricamente essa può apparire e può ritrovarsi in prevalenza in una data razza fisica, in un dato ceppo o popolo. Ciò si applicava già al concetto di « ario » e di « ebraico ». L'arianità e l'ebraicità erano da rapportarsi ad atteggiamenti tipici non necessariamente presenti in tutti gli individui di sangue ario o ebraico. In tal guisa poteva evitarsi ogni presunzione e ogni unilateralezza: veramente decisivo restava ciò che ognuno è, come forma interna. Si definivano anche precise responsabilità, secondo quanto avevo già esposto nel citato articolo uscito sul *Corriere Padano*. È per questo — aggiungerò — che dopo la seconda guerra mondiale io dovevo affermare l'assurdità di insistere sul problema « ebraico » o « ariano », da un punto di vista superiore: proprio a causa del fatto che il comportamento negativo attribuito agli Ebrei è ormai presentato dalla gran parte degli « Ariani », senza che per questi ultimi vi sia nemmeno, come per i primi, l'attenuante di una predisposizione ereditaria.

In secondo luogo, il concetto di razza interna conduceva a quello della razza come energia formatrice. Si poteva anzitutto spiegare il sorgere di un dato tipo comune sufficientemente costante da miscugli etnici per effetto di un potere formatore dall'interno, avente la sua espressione piú diretta in una data civiltà o tradizione. Di ciò, un esempio precipuo era offerto proprio dal popolo ebraico, che in origine non aveva avuto nessuna omogeneità etnica (di razza fisica), ma che una tradizione ha formato secondo un tipo ereditario ben riconoscibile, a tal segno che gli Ebrei dovevano fornire uno degli esempi piú caratteristici di tenace unità razziale nella storia. Un altro, piú recente esempio è quello dell'America settentrionale: il tipo americano ha preso forma con tratti sufficientemente precisi (specie come razza interna) per la forza formatrice dell'anima di una civiltà, la quale ha agito sul miscuglio etnico piú inverosimile. Ciò eliminava l'idea di un qualsiasi unilaterale condizionamento dal basso, cioé da parte del semplice *bios*.

Le possibili applicazioni pratiche di tutto quest'ordine di idee nel campo di quella che il Vacher de Lapouge aveva chiamato « antropologia politica » apparivano evidenti. In una nazione in cui lo Stato rivesta la dignità di un sopraelevato principio attivo e formatore, è

concepibile un'azione differenziatrice sulla stessa sostanza etnica. Qui si poteva riconoscere quel che di giusto presentavano alcune esigenze dello stesso razzismo tedesco. Vi era da distinguere un razzismo negativo, inteso a proteggere la comunità nazionale da fattori alteratori, da ulteriori mescolanze pericolose e simili, da un razzismo positivo, vòlto ad una differenziazione all'interno della comunità per l'enucleazione e il rafforzamento di un tipo superiore. Si sa che il razzismo moderno non considera le sole grandi razze distinte nei manuali scolastici di antropologia — razza bianca, nera, gialla, ecc. Anche all'interno di una comunità bianca, « aria » o indoeuropea, vanno riconosciute varie razze come unità piú elementari, quali la razza mediterranea, nòrdide, dinarica, slava, òstide, ecc., le denominazioni variando alquanto a seconda degli autori. Con la sua *Rassenseelekunde,* L. F. Clauss aveva anche tentato una descrizione dell'anima e dello stile interiore di tali razze. In ogni nazione europea figurano come componenti, in varie proporzioni, tali razze elementari. L'esigenza del razzismo politico era di individuare in tali mescolanze quella razza a cui si può riconoscere il diritto di predominare e di dare la propria impronta al resto della nazione. Per la Germania, come una razza del genere era stata riconosciuta quella nordico-aria.

Ora, per l'Italia mi posi lo stesso problema e credetti di poter riconoscere l'indicata dignità di razza centrale e di razza-guida a quella che chiamai ario-romana: razza differenziatasi nelle origini dallo stesso ceppo da cui derivò anche la razza nòrdide. Procedetti ad una descrizione del tipo ario-romano, in prima linea come razza interiore (nel mio libro fu abbozzata anche una sommaria tipologia delle « razze dello spirito »). Inoltre affrontai in un apposito capitoletto il problema di una eventuale rettificazione della sostanza etnica compresa nella nazione italiana, per ridurvi la notevole componente « mediterranea », per farvi prevalere quella ario-romana: naturalmente, soprattutto come atteggiamento, come modo di sentire e di reagire, come costume. Il problema della *élite* si definiva come quello di una classe dirigente che, oltre ad avere autorità, prestigio e potere pel suo ufficio, si presentasse anche come l'incarnazione di un tipo umano superiore, possibilmente nella completezza propria ad una unità di razza esterna e di razza interna. Il libro aveva anche una appendice iconografica, con fotografie e riproduzioni da servire per un

primo orientamento nello studio delle varie razze, sia fisiche che dell'anima e dello spirito, nonché delle varie loro interferenze.

Era abbastanza chiaro che in questi termini il razzismo si presentava sotto una luce molto diversa e che le principali deviazioni proprie alla sua formulazione tedesca erano evitate. Esigenze legittime venivano indicate in una forma che, essenzialmente, credo che mantengano il loro valore anche indipendentemente dalla congiuntura in relazione alla quale allora mi occupai di questi argomenti.

Non è forse privo d'interesse anche storico il fatto, che *Sintesi di dottrina della razza* ottenne un aperto riconoscimento personale da parte di Mussolini. Avendo letto il libro, egli mi fece chiamare e lo elogiò perfino al disopra del suo reale valore, dicendomi che proprio di una dottrina del genere egli aveva bisogno. Essa gli dava il modo di considerare problemi analoghi a quelli affrontati dalla Germania, e quindi di « allinearsi », mantenendo però un atteggiamento indipendente, facendo valere quell'orientamento spirituale, quel primato dello spirito, che esulava da gran parte dal razzismo tedesco. In particolare, la teoria della razza ario-romana e il corrispondente mito potevano integrare l'idea romana proposta, in genere, dal fascismo, nonché dare una base all'intenzione di Mussolini di rettificare e innalzare, con la sua « rivoluzione » e col suo Stato, il tipo medio dell'Italiano e di enucleare da esso un uomo nuovo.

Dati i fini del presente libro, non è il caso che mi soffermi sul mio colloquio con Mussolini. Accennerò soltanto che riferii al Duce le iniziative da me già svolte in Germania; data la sua approvazione alle mie idee, tali iniziative avrebbero potuto essere sviluppate dandovi un carattere non soltanto personale. In relazione a ciò, esposi il progetto di creare una nuova rivista, *Sangue e Spirito,* da pubblicarsi in doppia edizione, italiana e tedesca, rivista ove sarebbero stati affrontati i corrispondenti problemi partendo dalle idee formulate nel mio libro. Mussolini accettò senz'altro la proposta e mi incaricò di fissare i punti programmatici della rivista, che egli si dichiarò pronto a far uscire, previo un accordo con la Germania. Cosí io mi diedi alla ricerca di persone che avessero un minimo di qualificazione per discutere un programma del genere. Dopo diverse laboriose sedute, presiedute da un ottimo elemento, da Alberto Luchini (che, fra l'altro, si interessava anche alle scienze tradizionali), capo dell'Ufficio Razza del Ministero per la Cultura Popolare, il gruppo

dei punti programmatici fu formulato. In altra udienza, li sottoposi a Mussolini, il quale li approvò senza mutare virgola. Allora mi recai a Berlino, a prender contatto con l'altra parte. La cosa però non ebbe séguito, perché nel bel mezzo dei miei colloqui coi dirigenti tedeschi, all'ambasciata italiana di Berlino giunse l'ordine di sospendere tutto.

Venni a conoscerne piú tardi il motivo. Essendosi saputo dei miei colloqui con Mussolini, alcuni ambienti della capitale si allarmarono. Da un lato da cattolici, dall'altro da alcuni esponenti del gruppo del precedente « Manifesto della Razza » facenti capo alla rivista *Difesa della Razza,* mentre io ero a Berlino furono fatti dei passi presso Mussolini. Temendo di essere desautorati, i secondi si rifecero alla precedente sanzione data da Mussolini a quel manifesto, facendo presente il palese contrasto esistente fra esso e l'orientamento da me affermato. Vi era già stato qualche spunto polemico, benché io stesso avessi collaborato a quella rivista (mantenendo però sempre la mia linea). Dato il mio interesse per le discipline esoteriche, si fece dello spirito qualificando di « magico » il mio razzismo. Da parte mia, avevo facile modo di colpire, nei molti casi in cui costoro offrivano generosamente il loro fianco agli avversari. Ad esempio, per la copertina della rivista venivano usati dei fotomontaggi. In uno si vedeva una bellissima testa di adolescente di una statua classica, insudiciata da una impronta in nero dove era stata messa la stella ebraica. Ebbene, io feci rilevare essere, quella, la testa di Antinoo, il noto omosessuale del periodo imperiale: esempio patente di una razza del corpo che poteva anche essere pura presso ad una degenerazione della razza interiore.

Quanto ai cattolici, nel combattere il razzismo essi erano meno preoccupati per una dottrina che considerasse solo la razza del corpo, che non per una dottrina che, come la mia, dava risalto soprattutto alla razza dello spirito e che anche sul piano dello spirito affermava il principio della diseguaglianza degli esseri umani. La concezione della razza dello spirito conduceva inoltre al problema della visione del mondo, in cui tale razza si esprime, e che ha una parte centrale nella sua azione formatrice dall'interno. In via particolare, si poneva il problema di definire quella visione del mondo, del sacro, dei valori supremi, che fosse davvero conforme al tipo superiore — nel caso dell'Italia, al tipo ario-romano: e qui appariva evidente la

necessità di una revisione nei riguardi di molte idee di origine non certo ario-romana della religione venuta a predominare fra le razze d'Occidente. Pur evitando le posizioni estremistiche e poco meditate di *Imperialismo Pagano,* si riaffacciava la tematica di questo libro. Dai cattolici furono perciò visti i pericoli dell'interessamento dimostrato da Mussolini per le mie idee, pericoli accentuati dalla progettata collaborazione italo-tedesca. Con abilità gesuitica detti elementi cattolici non attaccarono frontalmente; passando sotto silenzio quel che avevano soprattutto a cuore, essi trovarono modo di presentare a Mussolini un esposto in cui erano messi in rilievo tutti gli aspetti delle mie concezioni che contraddicevano alcune idee centrali del fascismo: il razzismo discriminante colpiva l'idea dell'unità nazionale e relativizzava il concetto di patria, gli elementi di stile ario-romano erano in contrasto con la « latinità », e via dicendo, fino a rilievi scandalizzati circa quanto avevo avuto occasione di esporre contro il costume borghese e per la rettificazione della componente « mediterranea » in ciò che riguarda la morale sessuale e le relazioni fra i due sessi.

Cosí Mussolini che, malgrado ogni apparenza, era un uomo che si lasciava facilmente influenzare, cominciò a dubitare. Donde l'ordine accennato, trasmesso all'ambasciata di Berlino. Tornato a Roma, appresi che le disposizioni erano di sospendere, pel momento, il progetto della rivista *Sangue e Spirito.* Ma il corso della guerra presto non doveva lasciar piú posto per iniziative del genere.

Esso impedí anche l'attuazione di un altro progetto, già approvato da Mussolini. Avevo proposto di intraprendere una ricerca sulle componenti razziali del popolo italiano. Se, come ho accennato, il concetto di « razza italiana » è un assurdo, si potevano però esaminare le principali componenti razziali della nazione. Entravano in quistione i tre aspetti della razza, e speciale importanza avrebbe dovuto essere data all'accertamento della presenza — o della sussistenza — del tipo ario-romano. A tale scopo fu nominata una commissione composta da un antropologo, che doveva occuparsi della razza del corpo, da uno psicologo (era un docente dell'Istituto di Psicologia dell'università di Firenze) che doveva studiare la razza dell'anima (comportamenti psichici, reazioni, ecc.), la quale però nei suoi aspetti propriamente caratteriologici avrebbe dovuto essere colta da L. F. Clauss, che aveva accettato il nostro invito a collaborare. In-

fine io dovevo occuparmi della razza dello spirito, per il che pensavo di ricorrere, fra l'altro, ad acconci *test,* a questionari su problemi spirituali fondamentali. La commissione avrebbe dovuto esaminare, in varie regioni e città italiane, membri di antiche famiglie locali. I risultati di questa prima indagine dovevano essere presentati in un volume, con numerose fotografie dei varî tipi. Ma gli eventi impedirono l'attuazione anche di questa iniziativa, non priva di interesse e senza precedenti, per la quale erano stati già fatti diversi preparativi.

Quando Mussolini mi chiamò e diede l'accennato giudizio su *Sintesi di dottrina della razza,* disse di voler sapere come la cultura italiana aveva accolto il libro. Allora Pavolini, ministro per la cultura popolare, diramò una « velina » per segnalare alla stampa quell'opera. Ma di tali veline, quasi sempre sollecitate dagli autori, se ne inviava una quantità; vi si era abituati, sicché alla segnalazione del mio libro non si fece quasi caso. Venutone a sapere, Mussolini si adirò e fece ripetere in forma categorica la segnalazione. Naturalmente, allora venne giú una pioggia di recensioni, a partire dall'aulico *Corriere della Sera* e da altri grossi giornali che mai si erano degnati di occuparsi dei miei libri. È cosí che molti in Italia vennero a conoscermi solo per essere l'autore di un libro sulla razza e che mi venne applicata l'etichetta, non facilmente staccabile, di « razzista », quasi che di null'altro io mi fossi occupato. Come credo risulti chiaramente dai precedenti brevi cenni, in realtà io mi ero sforzato di applicare al problemi della razza dei principî di carattere superiore e spirituale; si trattava, per me, di un dominio del tutto subordinato, e lo scopo principale era di combattere gli errori delle varietà del razzismo materialista e primitivistico affacciatesi in Germania, che alcuni in Italia si accingevano a riprodurre dilettantescamente. Anche in questo dominio io mi tenevo fedele alla mia linea, e nell'essenziale non vi è nulla di quanto allora scrissi che io rinneghi: pur riconoscendo l'assoluta mancanza di senso che praticamente avrebbe, oggi, il riprendere simili problemi.

Il che vale per lo stesso problema ebraico. Il modo con cui l'avevo considerato era assai diverso da quello proprio al volgare antisemitismo. L'azione dell'ebraismo nella società e nella cultura moderna lungo due linee principali, quella dell'internazionale capitalista e quella di un fermento rivoluzionario e corrosivo, è difficilmente contestabile. Ma io cercai di mostrare che codesta azione è stata svolta

essenzialmente da un elemento ebraico secolarizzato, staccàtosi dalla sua antica tradizione, nel quale alcuni aspetti di essa avevano assunto forme distorte e materializzate e nel quale si erano liberati gli istinti, in parte frenati da quella tradizione, di una determinata sostanza umana. Contro la tradizione ebraica in senso proprio avevo poco da eccepire, e spesso nei miei libri su argomenti esoterici avevo citato la Kabbala, antichi testi ebraici sapienziali e autori ebrei (a parte la mia valorizzazione di Michelstaedter, che era ebreo, e il mio interesse per un altro ebreo, Weininger, della cui opera principale curai una nuova traduzione in italiano). Della genesi dell'ebraismo come influenza disgregatrice ho trattato in un capitolo di *Il mito del sangue* e in un saggio uscito nel quinto volume delle *Forschungen zur Judenfrage.* Anche in questo caso come elemento decisivo doveva valere la razza interiore e l'effettivo comportamento. Infine sul piano delle forze storiche non mancai di accusare non solo l'unilateratezza ma anche la pericolosità di un antisemitismo fanatico e visionario: ciò, anche nell'introduzione che scrissi per la ristampa, curata da Preziosi, dei famosi e discussissimi *Protocolli dei Savi di Sion.* Rilevai cioé quanto fosse pericoloso credere che solo l'ebraismo sia il nemico da combattere: in tale credenza fui perfino propenso a vedere l'effetto di una delle tattiche di quella che io avevo chiamato la « guerra occulta »: far sí che tutta l'attenzione si concentri su di un settore parziale è il miglior modo per stornarla da altri settori, dove allora si può continuare indisturbati ad agire. Occorreva invece avere il senso di tutto il fronte occulto della sovversione mondiale e dell'antitradizione, in ogni suo aspetto: per il che, in *Rivolta contro il mondo moderno* si potevano già trovare adeguati punti di riferimento. Lo sfondo ultimo era una lotta a carattere pressoché metafisico, continuatasi attraverso le età. In essa alcune organizzazioni — ad esempio, nei tempi ultimi, la massoneria politica, oltreché l'ebraismo secolarizzato — hanno avuto solo la parte di strumenti o supporti di influenze sovraordinate. Un tale punto di vista non è lontano, del resto, da quello di una certa teologia della storia. Infine, non occorre nemmeno accennare che né io, né i miei amici in Germania sapevamo degli eccessi nazisti contro gli ebrei e che, se ne avessimo saputo, in alcun modo avremmo potuto approvarli.

Nello stesso periodo tradussi un libro del visconte francese Léon de Poncins e del conte polacco E. Malinsky intitolato *La guerra*

occulta. Mi sembrò interessante farlo conoscere pel fatto che in esso certe tesi sull'ebraismo e sulla massoneria non venivano affermate da un punto di vista fascista o nazista, ma da quello di aristocratici cattolici, essendo indicata nel contempo la concatenazione segreta delle cause che, a partire dal periodo della Santa Alleanza e di Metternich (« l'ultimo grande Europeo ») fino al bolscevismo, hanno portato al franamento dell'Europa. La traduzione è apparsa, con qualche modificazione, anche in una nuova edizione nel 1961.

RICERCA DI UOMINI FRA LE ROVINE

Prescindendo da questi contributi alla rettificazione del razzismo, a riferire sulla mia sola attività di scrittore vi sarebbe da indicare uno iato che va all'incirca dal 25 luglio 1943, data del crollo interno del fascismo, sino al termine della seconda guerra mondiale. Il racconto di varie vicende in cui mi trovai preso, per alcuni potrebbe forse non essere privo di interesse, ma rientrerebbe in una autobiografia, che non è l'oggetto delle presenti note. Mi limiterò dunque a qualche breve cenno.

Come per diversi miei amici e personalità politiche con cui ero in contatto, per me il 25 luglio aveva messo a nudo quel che di inconsistente e di deteriore, specie come sostanza umana, si celava dietro la facciata del fascismo. E mentre gran parte del popolo italiano — quello stesso che aveva formato le deliranti adunate « oceaniche » dinanzi a Palazzo Venezia — si preparava disinvoltamente a cambiar bandiera, per alcuni elementi migliori si trattava di vedere fino a che punto alcune idee valide di una vera Destra potevano essere salvate e, allora, in quale nuova forma, in vista del futuro e di un diverso mondo, dato che purtroppo ormai non potevano esservi piú dubbi sull'esito della guerra.

Circostanze speciali fecero sí che l'8 settembre, nel momento della dichiarazione della defezione italiana, mi trovassi in Germania, e poco dopo a Rastenburg, al quartier generale di Hitler, dove già si trovavano alcuni capi del fascismo che avevano lasciato l'Italia. Insieme a loro, io fui fra i primi a vedere Mussolini non appena vi giunse, dopo che Skorzeny l'aveva liberato. La mattina successiva Mussolini proclamò la Repubblica Sociale (fu una deliberazione da lui presa durante la notte, senza aver piú visto nessuno). Per me, ciò rappresentava una svolta negativa e deprecabile. Ancor una volta, il comportamento non degno da parte dell'esponente di una data istituzione (qui, della monarchia), offrí il pretesto per un processo non contro quell'esponente quale persona, ma contro l'istituzione, con una conseguente lesione del sistema — molti fenomeni sovversivi e rivoluzionari della storia si sono realizzati appunto su tale base, nel che si ha una delle armi di quella che io ho chiamato la « guerra occulta ». Quasi come nei casi psicanalitici di una regressione dovuta a trauma, lo *shock* che ebbe Musso-

lini pel tradimento del Sovrano fece riemergere in lui le tendenze socialistoidi e repubblicane del suo primo periodo. Io non mi sentii dunque di seguire il « fascismo di Salò » in quanto ideologia, pur non potendo non tributare il mio riconoscimento al lato combattentistico e legionario di esso, alla decisione di centinaia di migliaia di Italiani di mantenersi fedeli all'alleato e di continuare la guerra — come il re e Badoglio avevano mendacemente dichiarato súbito dopo il 25 luglio — pur sapendo di combattere su posizioni perdute, affinché almeno l'onore fosse salvo. Nella storia dell'Italia post-romana, un tale fenomeno era quasi unico.

Personalmente ritenni però che il còmpito piú importante era appunto di vedere che cosa poteva essere salvato dopo la guerra, ad arginare la sovversione che avrebbe evidentemente cercato di prendere il sopravvento approfittando delle circostanze. È cosí che a Roma, nel periodo dell'occupazione tedesca, si cercò di preparare segretamente un « Movimento per la Rinascita dell'Italia ». Ad esso si interessarono, fra gli altri, il senatore Carlo Costamagna, con cui avevo da tempo collaborato, e il senatore e ex-ministro Balbino-Giuliano. Il Movimento nel dopoguerra avrebbe dovuto assumere la forma di un partito e assolvere una funzione analoga a quella che il Movimento Sociale Italiano doveva concepire per sé stesso: però con un piú deciso orientamento tradizionale e di Destra, senza riferimenti unilaterali al fascismo e con una precisa discriminazione, nel fascismo, dei lati positivi da quelli negativi. Con l'occupazione alleata di Roma, per circostanze varie e, sembra, anche per un tradimento, tutto ciò andò a monte. Sarei dovuto restare a Roma. Invece la forza delle cose mi spinse a lasciare la capitale. Attraversato il fronte, mi trasferii nell'Italia settentrionale e súbito dopo a Vienna, dove ero stato già chiamato. In tale città, in una diversa cerchia, si cercò di lavorare in modo analogo che a Roma. Ma poco prima dell'occupazione russa della città, in un bombardamento riportai una lesione del midollo spinale che a tutta prima sembrò letale ma che poi ebbe per conseguenza la paresi parziale delle estremità inferiori.

Mi trovai bloccato in un ospedale. A dir vero, il fatto non fu privo di relazione con la norma, da me già da tempo seguíta, di non schivare, anzi di cercare i pericoli, nel senso di un tacito interrogare la sorte. È cosí che, ad esempio, a suo tempo avevo fatto

non poche ascensioni rischiose in alta montagna. Ancor piú mi ero attenuto a quella norma allora, presso al crollo di tutto un mondo e al senso preciso di quel che sarebbe seguíto. Quel che mi accadde costituí tuttavia una risposta non facile ad interpretare. Nulla cambiava, tutto si riduceva ad un impedimento puramente fisico che, a parte dei fastidi pratici e certe limitazioni della vita profana, poco mi toccava, la mia attività spirituale e intellettuale non essendone in alcun modo pregiudicata o modificata. La dottrina tradizionale che nei miei scritti ho spesso avuto occasione di esporre — quella, secondo la quale non vi è avvenimento rilevante dell'esistenza che non sia stato da noi stessi voluto in sede prenatale — è anche quella di cui sono intimamente convinto, e tale dottrina non posso non applicarla anche alla contingenza ora riferita. Ricordarmi *perché* l'avevo voluta, epperò coglierne il suo senso piú profondo per l'insieme della mia esistenza: questa sarebbe stata, dunque, l'unica cosa importante, importante assai piú del « rimettermi », a cui non ho dato nessuno speciale peso. (Del resto, nel punto in cui, per via di una maggiore luce, un « ricordo » del genere fosse affiorato o affiorasse, sarebbe data sicuramente anche la possibilità di rimuovere, volendolo, lo stesso fatto fisico). Ma la nebbia a tale riguardo non si è ancora sfittita. Per intanto, mi sono adeguato con calma alla situazione, pensando umoristicamente talvolta che forse si tratta di dèi che han fatto pesare un po' troppo la mano, nel mio scherzare con loro.

Vi è qualcuno che ha fatto circolare la diceria, che la contingenza occorsami sarebbe stata la conseguenza di chi sa quale mia « prometeica » impresa. Questa è, naturalmente, fantasia pura. In quel periodo io avevo interrotto ogni attività che comunque riguardasse il sovrasensibile; fra l'altro, a Vienna vivevo in incognito, avevo assunto un altro nome. È però singolare ciò che lo stesso René Guénon sembrò a tutta prima incline a pensare. Quando, ripresa la corrispondenza con lui dopo la guerra, lo informai del fatto (non senza un segreto desiderio di avere un aiuto a « capire »), egli mi chiese se non sospettassi di qualcuno che avesse potuto agire occultamente contro di me, aggiungendo che lui stesso si era trovato immobilizzato per interi mesi, apparentemente a causa di un'artrite, in realtà per effetto dell'azione di qualcuno: ma lo stato tornò súbito normale quando questo qualcuno fu scoperto e elimi-

nato. Io spiegai a Guénon che nulla del genere poteva valere pel mio caso e che, d'altra parte, si sarebbe dovuto pensare a un ben potente sortilegio, perché esso avrebbe dovuto determinare tutto un insieme di circostanze oggettive, l'attacco aereo, il momento e il punto dello sganciamento delle bombe e via dicendo.

È curioso che, riferendomi non al mio ma al *suo* caso (la pseudo-artrite), avendo chiesto a Guénon se chi abbia una levatura spirituale per ciò stesso non sia al riparo da ogni attacco « magico » o stregonico, egli mi rispose ricordandomi che, secondo la tradizione, lo stesso Profeta, cioé Maometto, non sarebbe stato, a tale riguardo, invulnerabile. L'idea è che su di un certo piano « psichico » o « sottile », i processi si svolgerebbero deterministicamente, come su quello fisico, dove, mettiamo, una pugnalata normalmente non ha effetti diversi a seconda della persona colpita. (Veramente, a tale riguardo io ho delle riserve, nel senso di ritenere che il processo di materializzazione dell'individuo, quindi il suo distacco dalle forze sottili della natura, ha avuto anche un effetto protettivo rispetto ad azioni occulte sul genere di quelle ora accennate: la loro efficienza diminuisce fino a divenire quasi nulla nei riguardi dell'uomo moderno intellettualizzato e cittadino, mentre può mantenersi in alcuni gruppi « arretrati » o « primitivi »).

Dopo aver trascorso circa un anno e mezzo in cliniche austriache, nel 1948 rientrai in Italia. Qui mi aspettavo di trovare solo un mondo di rovine, spirituali ancor piú che materiali. Restai sorpreso nel constatare che esistevano invece dei gruppi, soprattutto di giovani, che non si erano lasciati trascinare nel crollo generale. Specie nei loro ambienti il mio nome era noto e i miei libri erano molto letti.

Nel primo dopoguerra mi occupai soprattutto di rivedere il testo di alcune opere esaurite, di cui si preparava la ristampa, compresi i tre volumi di monografie di *Introduzione alla Magia.* Qualche anno dopo, nel 1951, uscí anche la riedizione, messa a punto, di *Rivolta contro il mondo moderno.* Mi sembrò opportuno cercar di indirizzare ideologicamente in modo adeguato gli elementi dianzi accennati. Cosí nel 1949 scrissi l'opuscolo *Orientamenti,* indicando in sintesi le principali posizioni da difendere spiritualmente e politicamente. Esso uscí a cura della rivista di uno di quei gruppi, intitolata *Imperium.* Non senza relazione con ciò mi trovai coinvolto involontariamente in una comica vicenda.

Alla polizia politica di Roma venne in mente di inventare una specie di congiura intesa né piú né meno che a restaurare il regime fascista. A tal fine, essa compose un mosaico con elementi che, in realtà, erano privi di ogni vero collegamento. Da un lato, vi erano degli ex-carristi che a Bologna si erano organizzati per difendersi nell'eventualità di una emergenza comunista, uno dei loro capi essendo scampato a mala pena ad un assassinio. Vi erano poi un gruppetto giovanile che si era definito la « Legione Nera » e dei residui dei FAR (Fasci d'Azione Rivoluzionaria — nome che aveva assunto lo schieramento che poi formò il Movimento Sociale Italiano quale partito legale). Inoltre elementi piú qualificati e preparati facevano uscire la già citata rivista *Imperium.* Infine vi furono alcuni giovani che a scopo dimostrativo avevano fatto esplodere un paio di inoffensive bombe, in un quadro piú o meno da goliardismo turbolento. Tutto ciò fu dalla polizia messo insieme e riferito appunto ad un unico fronte clandestino inteso a restaurare il fascismo. Fu arrestata una trentina di persone. Mancava un capo, l'ispiratore del « complotto ». Per il fatto che gran parte di quei giovani mi considerava come suo « maestro », che io avevo scritto *Orientamenti,* che avevo dato a *Imperium,* per incoraggiamento, un paio di articoli, peraltro a carattere puramente culturale, la polizia credette di potermi attribuire quella parte, per cui venni arrestato anch'io.

Naturalmente, la cosa finí in un nulla, e il processo valse solo a coprire di ridicolo gli zelanti funzionari della polizia politica della nuovo Repubblica. Quasi tutti gli imputati vennero assolti. Già la stampa liberale aveva protestato per questo abuso commesso da un ottuso potese esecutivo, e a difendermi gratuitamente fu un noto avvocato, Francesco Carnelutti, oltre all'assistenza generale di un ex-ministro alla giustizia, Piero Pisenti. Al processo, piú decisiva e pertinente fu però la mia autodifesa (stampata in séguito dalla rivista *Eloquenza*). La polizia politica si trovò assai delusa nel dover constatare che, come io nel passato non ero stato mai iscritto a nessun partito, quello fascista non facendo eccezione, non facevo nemmeno parte del Movimento Sociale Italiano, che essa volentieri avrebbe voluto compromettere. Naturalmente, io nulla avevo saputo di quelle avventate iniziative, e ben mi sarei guardato dal-

l'incoraggiare un qualsiasi attivismo in termini cosí irrisori. Ritirata súbito l'accusa principale contro di me, per salvare la faccia si ripiegò su quella di « apologia del fascismo », e ciò, ancor prima di prendersi la pena di trovare un qualche mio scritto che ne fornisse il pretesto.

Comunque, nella mia autodifesa ebbi occasione di mettere in chiaro un punto fondamentale. Dissi che attribuirmi idee « fasciste » era un assurdo. Non in quanto erano « fasciste », ma solo in quanto rappresentavano, nel fascismo, la riapparizione di principî della grande tradizione politica europea di Destra in genere, io potevo aver difeso e potevo continuare a difendere certe concezioni in fatto di dottrina dello Stato. Si era liberi di fare il processo a tali concezioni. Ma in tal caso si dovevano far sedere sullo stesso banco degli accusati il Platone de *Lo Stato,* un Metternich, un Bismarck, il Dante del *De Monarchia* e via dicendo. Ma, evidentemente, nelle bassure attuali, pei piú altro non esisteva che l'antitesi fascismo-antifascismo, e non essere democratici, socialisti o comunisti equivaleva automaticamente ad essere « fascisti ».

Diversi anni dopo, nel 1963, scrissi per la casa editrice Volpe, un libretto intitolato *Il fascismo — Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra.* In essa, il punto di vista era quello dianzi accennato: contro ogni « mitologizzazione », esaltazione o partigiana denigrazione, esaminai gli aspetti piú importanti del sistema fascista per individuare quelle istanze che, nel fascismo, erano riconducibili ad un mondo politico-ideale ad esso superiore e anteriore, separandole dall'elemento problematico, contingente o deteriore. Il libro uscí in seconda edizione nel 1970, con in appendice un saggio parallelo, dal titolo « Note sul Terzo Reich », nel quale l'analisi discriminatrice era estesa al nazionalsocialismo tedesco.

L'accennata comica parentesi giudiziaria non fu però priva di certe ripercussioni che, nel clima dell'Italia « liberata », hanno contribuito a creare intorno al mio nome una aureola piuttosto buia. Per coloro che si limitavano al sentito dire e che non pensavano nemmeno alla lontana ad informarsi direttamente e positivamente circa le idee da me difese e circa la mia attività, io restavo il « fascista » che sarebbe stato addirittura in relazione con dei dinamitardi, a ciò aggiungendosi, presso ad una uguale ignoranza e ottusità di giudizio, le stigmati del « razzista », dell'ex-amico dei nazisti nonché del nemico del cattolicesimo. Era piú di quanto occorreva per promuovere, intorno alle mie opere, una rigorosa congiura del silenzio in quasi tutta la stampa italiana. Ma, di fatto, ormai si era formato un mio pubblico personale, non vasto ma attento e fedele, sufficiente per far accettare agli editori « non impegnati » i miei libri. Cosí, data la natura della « intellettualità » predominante in Italia, dell'attenzione e degli apprezzamenti di essa ho potuto fare perfettamente a meno. Piú recentemente, le Edizioni Mediterranee avendo quasi monopolizzato la ristampa di molti miei libri, data la loro vasta rete di diffusione, essi sono stati proposti a piú ampie cerchie di lettori con un sensibile aumento delle vendite, indipendentemente da *battages* basati su « recensioni ».

L'origine del mio successivo libro, *Gli uomini e le rovine,* pubblicato dapprima nel 1953 dalle Edizioni dell'Ascia e poi in due riedizioni (la seconda nel 1972) dall'editore Volpe, ha relazione con un ultimo tentativo di promuovere la formazione di uno schieramento di vera Destra. Una occasione, a tale riguardo, sembrava essere offerta dal profilarsi di una particolare tendenza all'interno del Movimento Sociale Italiano, oltre che per l'orientamento dei gruppi di giovani dianzi accennati. Cosí mi parve non inutile esporre in un libro quei presupposti d'ordine generale che, nel campo della dottrina dello Stato e della visione generale della vita, si prestassero per l'orientamento di detto schieramento.

La prima parola d'ordine doveva essere quella della *controrivoluzione.* Lasciati da parte, ai fini pratici, i piú ampi orizzonti di *Rivolta contro il mondo moderno,* in *Gli uomini e le rovine* come còmpito preliminare di coloro che si tenevano ancora in piedi (appunto fra le rovine) indicai il rigetto integrale e inattenuato di tutte le ideologie derivanti dalla Rivoluzione Francese, essendo esse il punto di partenza di tutta la crisi dell'Europa ultima: la rivoluzione liberale avendo preparato quella democratica e entrambi avendo aperto la via a socialismo e comunismo. A tale riguardo ogni compromesso doveva essere respinto. Di fronte alla crescente insolenza e tracotanza delle forze sovvertitrici invocavo il coraggio intellettuale e fisico di dirsi senz'altro « reazionari »: accusa di fronte alla quale tutte le mezze figure morali dei politicanti dell'Italia « liberata » tremavano, anche quando appartenevano ai cosidetti

partiti d'ordine.

Naturalmente, la reazione invocata non aveva nulla da fare con quella che serviva da comodo pretesto agli avversari: nulla aveva da fare con gli interessi di una classe economica e con la Destra capitalista. Doveva invece essere la reazione di una Destra politica e aristocratica, la quale anzi doveva considerare le posizioni di dominio dovute al possesso della ricchezza come usurpazione e sovversione. La controrivoluzione si doveva definire in base non a interessi materiali ma a principî. Respingendo il mito progressista sociale, dovevano stare in primo piano certe idee fondamentali da riconoscere nel loro valore normativo immutabile per ogni organizzazione politico-sociale di tipo superiore. In un senso non molto diverso — accennai — Vico aveva parlato di « leggi naturali di una repubblica eterna che varia in tempo, per vari luoghi ».

Passando al lato costruttivo, il fondamento costante di ogni vero Stato veniva indicato « nella trascendenza del suo principio, cioé del principio della sovranità, dell'autorità e della legittimità ». Nel vero Stato si realizza la manifestazione e l'irruzione di un ordine superiore, concretantesi in un *potere*. Come corollario, ne seguiva la netta differenziazione della sfera politica da quella che chiamai « fisica ». In virtú di quella sua dimensione trascendente, per essere l'incarnazione di una *idea* e di un *potere* sopraelevato, « il vero Stato si differenzia da qualsiasi unità di fatto, da qualsiasi forma di associazione naturalistica o di diritto naturale, da ogni aggregazione determinata da fattori sociali o economici, biologici, utilitaristici e eudemonistici ». L'*autorità* concepita a tale stregua costituisce anche il presupposto per la stabilità, per la saldezza e per l'unità di ogni organismo politico-sociale.

« Lo Stato non è espressione della società ». La società è — in senso aristotelico — la « materia », lo Stato è la « forma ». Non diversi rapporti intercorrono — debbono intercorrere — fra Stato e nazione o popolo (*demos*): il primo corrisponde al principio maschile e spirituale, il secondo al principio femminile e materiale. Ed è per questo che nell'antica romanità « l'idea di Stato e di *imperium* — della sacra potestà — si collegò col culto simbolico di divinità maschili del cielo, della luce, del sopramondo, nella sua opposizione alla regione oscura delle Madri e delle divinità ctoniche » (queste idee le avevo emesse in precedenza in particolare luce

in una conferenza tenuta in diverse città tedesche, con l'intento di contrappormi al mito nazista del *Volk* e della *Volksgemeinschaft*). « La sfera propriamente politica si definisce con valori guerrieri e gerarchici, eroici e ideali, antiedonistici... che la staccano nettamente dall'ordine dell'esistenza naturalistica e vegetativa; i veri fini politici sono fini in gran parte autonomi (non derivati), essi si legano a interessi e ideali diversi da quelli dell'esistenza pacifica, della pura economia, del benessere fisico, essi rimandano ad una dimensione superiore della vita, ad un ordine distinto di dignità ». Pertanto « la legittimazione piú alta e reale di ogni ordine politico, epperò dello stesso Stato, sta nella sua funzione anagogica: nel suo coltivare, suscitare e sorreggere le disposizioni del singolo ad agire e pensare, a vivere, a lottare e eventualmente a morire in funzione di qualcosa che va di là dalla sua semplice individualità ». Il principio anagogico (= traente in alto) veniva ben sottolineato in vista della possibilità opposta, di quella di un « trascendimento discendente » dell'individuo, manifestantesi negli Stati di massa, nel collettivismo, nell'esaltazione demagogica.

La caratteristica ulteriore del vero Stato — affermai — è la sua organicità. Esso è uno Stato organico, si compone di parti distinte e differenziate, abbraccia unità parziali dotate di vita propria e ordinate gararchicamente. Come base ha, pertanto, i valori della qualità, della giusta diseguaglianza e della personalità. Il suo principio è il classico *suum cuique*: ad ognuno il suo e ad ognuno il suo diritto, conformemente alla sua dignità naturale. Donde una netta antitesi fra Stato organico e Stato totalitario. Di rigore, il totalitarismo corrisponde ad un tipo livellatore, dispotico e meccanicistico di unità. Geneticamente, esso può avere per antecedente la disgregazione individualistica dello Stato organico: quando l'individualismo ha sciolto il singolo da ogni legame superiore, quando « libertà e eguaglianza » hanno distrutto ogni gerarchia, di fronte alla massa senza piú forma, al caos di interessi e di forze particolari vòlte ad affermarsi con ogni mezzo, proprio le strutture violente « totalitarie » possono essere il mezzo estremo per imporre un certo ordine esteriore, in un sistema che è però la contraffazione materialistica dell'unità organica. Qui ricordai che una frase di Tacito aveva già indicato con esattezza il processo che doveva realizzarsi su vasta scala nei tempi ultimi: « Per rovesciare lo Stato

[lo Stato vero, organico, tradizionale] mettono avanti la libertà; una volta giunti a tanto, attaccheranno anche questa ». Platone aveva già osservato: « Da nessun altro reggimento politico la tirannide sorge e prende piede se non dalla democrazia, e cioé dall'estrema libertà la servitú piú completa e aspra ». Ancora una citazione, di Vico: « Gli uomini vogliono prima la libertà dei corpi, poi quella degli animi o sia la libertà di ragione [gli " immortali principî "] ed essere uguali agli altri; appresso sovrastare gli eguali; finalmente farsi sotto i superiori ».

In tal guisa era sufficientemente prevenuto ogni equivoco nei riguardi dell'ideale politico che indicavo. E ulteriori precisazioni venivano fatte a proposito di varie distorsioni e degradazioni del principio di autorità. Cosí si prendeva distanza da ogni « dittatura » in senso moderno, quale sistema basato su di un potere informe semplicemente individuale, da ogni « bonapartismo » e anche da ogni nazionalismo: la nazione « sovrana » nasce da un processo di dissociazione collettivizzante della « materia » dalla « forma », la « forma » essendo il principio sopraordinato dello Stato. Nel contempo, negazione della « statolatria » in senso stretto, cioé come la divinificazione e l'assolutizzazione di un principio soltanto politico e laico, privo di ogni crisma superiore, epperò disanimato. Infine non veniva risparmiata la critica contro i regimi a « partito unico », questa espressione essendo una contradizione in termini e il termine « partito » appartenendo di diritto all'ideologia democratica e anti-organica. Se mai, era da considerare qualcosa come un Ordine, custode e sostegno, spina dorsale del vero Stato.

Pel problema piú particolare delle relazioni fra politica e economia partii da considerazioni circa il fenomeno moderno della « demonía dell'economia ». L'essenza di esso è « l'idea che nella vita, sia individuale, sia collettiva, il fattore economico è quello veramente importante, reale, decisivo, che la concentrazione di ogni valore e interesse sul piano economico e produttivo non è l'aberrazione senza precedenti dell'uomo occidentale moderno bensí qualcosa di normale, di naturale, non una eventuale bruta necessità ma qualcosa che va accettato, voluto, esaltato ». In questo circolo chiuso e buio determinato dalla demonía dell'economia si muovono sia marxismo che capitalismo, una identica concezione materialistica della vita e dei valori stando alla base dell'uno e dell'altro. E ripe-

tevo: « Non v'è assurdo maggiore di quello di chi oggi presume di rappresentare una Destra politica senza uscire da tale circolo, senza spezzarlo con l'affermare e instaurare il diritto di piú alti punti di riferimento... Non il valore dell'uno o dell'altro sistema economico, ma quello dell'economia in genere va posto in discussione... L'antitesi vera non è quella fra capitalismo e marxismo ma quella esistente fra un sistema nel quale l'economia è sovrana, quale pur sia la forma che essa riveste, e un sistema nel quale essa è subordinata a fattori extraeconomici, entro un ordine assai piú vasto e completo, tale da conferire alla vita umana un senso profondo e da permettere lo sviluppo delle possibilità piú alte di essa ». In funzione di ciò era da intendersi la sovranità della politica sull'economia nel vero Stato, ai fini dell'imposizione di freni e di limiti a processi divenuti onnipotenti e distruttivi. La controparte doveva essere un nuovo clima generale e soprattutto la « sproletarizzazione » della visione della vita, la « qualità spiritualmente proletaria sussistendo dovunque non si sappia concepire nessun piú alto tipo umano di quello del " lavoratore ", dovunque si fantastichi sulla " eticità del lavoro ", dovunque si inneggi allo " Stato del lavoro ", dovunque non si abbia il coraggio di schierarsi decisamente contro tutti questi nuovi miti contaminatori corrispondenti ad una vera e propria religione della bestia da fatica ». Per mettere le cose a posto e tagliar corto con la cosidetta « quistione sociale » mi bastò citare queste parole di Nietzsche: « I lavoratori dovranno vivere un giorno come vivono i borghesi — ma *al disopra* di essi, distinguendosi per una mancanza di bisogni, sarà la casta suprema: piú povera, piú semplice, ma in possesso della potenza ». In questo insieme, l'unica rivoluzione legittima concepibile (ad esempio, contro un capitalismo degenere e prevaricatore) è la rivoluzione dall'alto. In un capitolo speciale indicavo le forme in cui poteva essere inquadrata l'economia qualora tornassero a predominare anche in tale dominnio le disposizioni etiche e virili: nelle « unità di lavoro » (cosí le chiamai) libere dall'intossicazione classista, con nuovi rapporti organico-gerarchici personalizzati e solidaristici fra i varî elementi di ogni impresa, in una ripresa dell'antico *ethos* corporativo. Veniva fatto cenno anche a corrispondenti strutture politico-istituzionali.

Su varî altri argomenti trattati dal libro qui non è il caso di

fare che un fuggevole accenno. In un capitolo, stigmatizzavo l'irresponsabilità propria al lasciar libero corso al cancro rappresentato dall'incremento della popolazione, fattore principalissimo del disordine contemporaneo; venivano riprese le stesse idee che nel periodo fascista avevano provocato il sequestro di un numero della mia rivista *La Torre*. In un altro capitolo denunciai l'ideologia e la mentalità « storicistica », precisando le premesse generali di tutto l'ordine delle idee controrivoluzionarie e tradizionali difese nel libro. Una precisazione mi sembrò opportuna anche nei riguardi del « militarismo », ad evitare la confusione, caratteristica per la mentalità borghese e democratica, fra la deviazione che merita quel nome e un dato *ethos* il quale, se può esprimersi in un orientamento guerriero, può anche valere come base per un tipo particolare, virile, di società e nei termini di un atteggiamento generale di fronte all'esistenza. In un altro capitolo veniva ribadita l'opposizione contro tutto ciò che è società, civiltà e costume borghesi, e si poneva l'esigenza, che la nostra negazione di tutto ciò fosse non meno decisa di quella bandita da marxismo e comunismo, avendo però, naturalmente, segno opposto. Lo stesso ordine di idee lo ripresi e sviluppai, in una alquanto diversa prospettiva, nel mio libro successivo, *Cavalcare la tigre*. In altri capitoli riformulai in modo adeguato alcune idee già esposte nel precedente periodo. Cosí tornai a parlare della « guerra occulta » e delle armi di essa, cioé delle tattiche usate dalle forze della sovversione mondiale per agire segretamente e indirettamente sul corso degli avvenimenti e della storia; la seconda parte di tale capitolo riproduceva una esposizione da me fatta a Berlino a dei capi del servizio di sicurezza, in una cerchia chiusa, ma in séguito anche stampata sulla rivista francese *Contre-Revolution* di Léon de Poncins. Una visione ben piú conforme alla verità dovrebbe sostituirsi, per tal via, alle fisime dello storicismo e del progressismo, che cosí spesso sono solo cortine fumogene dietro le quali continua l'opera di distruzione. In un altro capitolo ripresi quel che avevo già detto nel mio libro sulla dottrina della razza (libro esaurito e ormai introvabile) circa la latinità, l'anima mediterranea e la romanità e circa gli elementi di stile e le forme di comportamento da mettere in primo piano in una eventuale opera rettificatrice del tipo italiano.

In ciò avendo una parte essenziale le affinità elettive e le intime vocazioni, il completamento di tale ordine di idee era la messa a punto propria al capitolo sulla « scelta delle tradizioni ». In esso denunciai le distorsioni operate da una « storia patria » di confezione massonico-liberale, intesa a presentare come tradizione nazionale tutto ciò che nella storia italiana ha avuto carattere sovversivo e antitradizionale, cominciando dalla rivolta dei Comuni (quasi che questa fosse stata una lotta contro « lo straniero » anziché l'ergersi della nascente democrazia contro il diritto della casta feudale e contro l'autorità imperiale, e quasi che degli Italiani, come ghibellini, non si fossero schierati anch'essi contro i Comuni), venendo agli aspetti problematici della Rinascenza, giungendo al Risorgimento considerato in tutto ciò per cui esso rappresentò un episodio della rivoluzione europea del Terzo Stato, solidale con le idee della Rivoluzione francese e della massoneria, e infine indicando i miti che nella prima guerra mondiale provocarono la rottura della Triplice Alleanza e l'intervento dell'Italia a fianco delle democrazie occidentali. Se, purtroppo, una simile « tradizione » ha avuto una parte rilevante nella storia dell'Italia dopo che il popolo italiano ha cessato di essere l'esponente dell'idea e del simbolo romano, è pur sempre possibile indicare punti di riferimento per una opposta scelta delle tradizioni, in cui dovrebbe essere decisiva una diversa « razza interiore ». Infine non mi sembrò inutile tornare a considerare le contraffazioni del ghibellinismo e l'atteggiamento da assumere di fronte al cattolicesimo, con particolare riguardo pei problemi e per l'orientamento degli ambienti in vista dei quali avevo scritto il libro.

Una opposizione legittima al cattolicesimo non può basarsi in alcun modo sul diritto sovrano di uno Stato laico e agnostico, cioé del mero potere temporale. Il vero ghibellinismo presuppone lo Stato vero, lo Stato avente un crisma spirituale. Fuor dal piano politico in senso stretto, sussiste però una antitesi fra i valori propri ad un tale Stato e alcuni aspetti essenziali della morale e della religione cristiana. Ho riconosciuto che soprattutto nei paesi latini certe forze tradizionali e controrivoluzionarie si erano appoggiate al cattolicesimo e che vi è stato un tempo in cui proprio il cattolicesimo aveva dato al puro principio della sovranità e dell'autorità la sua consacrazione (alleanza controrivoluzionaria e « reazionaria » del trono con l'altare). Ma tutto ciò appare ormai scontato. Dal punto di vista dottrinale, oggi piú che mai risulta chiaramente l'insuscet-

tibilità del cattolicesimo ufficiale ad integrarsi « tradizionalmente », sul piano di una vera universalità e trascendenza, ad esempio nel senso indicato dal Guénon, per cui non ho potuto non ripetere ciò che avevo già scritto in un altro libro: « Chi è tradizionale essendo soltanto cattolico, nel senso corrente e ortodosso, non è tradizionale che a metà ». Dal punto di vista politico-sociale è non meno visibile, nello stesso cattolicesimo attuale, una « scelta delle proprie tradizioni » conforme ai tempi: donde il prevalere, in esso, delle istanze democratiche e sociali e il rigetto di quelli che alcuni suoi esponenti, con un gergo davvero illuministico-massonico, hanno chiamato « i superati medievalismi ». Scrivero: « Se oggi il cattolicesimo, sentendo che tempi decisivi si avvicinano, avesse la forza di staccarsi davvero dal piano contingente e di seguire una linea di alta ascesi, se esso, appunto su tale base, quasi in una ripresa dello spirito del migliore Medioevo crociato, facesse della fede l'anima di un blocco armato di forze, compatto e inesorabile, rivolto contro le correnti del caos, del cedimento, della sovversione e del materialismo politico del mondo attuale, certo, in tal caso per una scelta non potrebbero esservi dubbi di sorta. Ma le cose purtroppo non stanno cosí ». Sicché uno dei massimi problemi da affrontare in una eventuale opera di ricostruzione restava aperto.

Ciò valeva, in una certa misura, anche per quanto veniva prospettato nell'ultimo capitolo del libro, intitolato « Europa una: forma e presupposti ». Anche qui ho riaffermato l'idea organica e gerarchica, ho respinto, per una eventuale unificazione dell'Europa, ogni soluzione democratizzante a base semplicemente economico-associativa. La premessa essenziale dovrebbe essere l'integrazione organica dei singoli Stati Europei; l'unità europea dovrebbe realizzarsi « al vertice », qui l'ulteriore ovvia premessa essendo il superamento del nazionalismo e della sua *hybris* (la vichiana « boria delle nazioni »), superamento, peraltro, implicito nella forma stessa del « vero Stato ». Una autorità sovraordinata, riconosciuta come tale, dovrebbe fare da cemento e da centro di gravitazione di un sistema presentantesi come un « organismo fatto di organismi ». Solo in funzione di tale autorità e del suo « diritto eminente » derivante dalla sua stessa natura spirituale, sarebbe da concepirsi e da ammettere la limitazione delle singole sovranità nazionali. Senonché si presentava un duplice problema, anzitutto quello del fondamento di tale autorità, in secondo luogo quello della misura in cui si sia in grado non pure di riconoscerla in via naturale, ma già di concepirla, dato il clima spirituale dei nostri giorni e data la secolare mancanza, in Europa, di una tradizione unitaria viva, non profana o semplicemente « culturale ». Comunque, se un qualche tentativo su tale direzione può essere ancora intrapreso, dicevo che secondo me vi sarebbe unicamente da sperare in quanto può derivare dall'associarsi di due gruppi di elementi, rappresentanti, in un certo modo, nelle varie nazioni europee, gli uomini ancora « in piedi fra le rovine ». Per un lato, si tratterebbe di appartenenti ad antiche famiglie europee che valessero non solo pel nome che portano ma anche per quel che sono, per la loro personalità: ciò, nell'idea di un eventuale ridestarsi di un retaggio non andato del tutto perduto ma divenuto solo latente nel loro sangue e nella loro « razza ». Il secondo gruppo corrisponderebbe a coloro che sono passati attraverso tutte le distruzioni dei tempi ultimi — della guerra e del dopoguerra — senza esserne spezzati, che, dopo aver riconosciuto come illusioni e menzogne ideologie e miti di ieri e di oggi, sono capaci di un superiore realismo e di un'azione pura; fra costoro dovrebbe stabilirsi una solidarietà essenziale, al disopra delle frontiere e della opposizione dei precedenti fronti. Nel caso che i due gruppi si unissero e riuscissero a soppiantare gradatamente le attuali, fiacche e inconsistenti « classi politiche » nelle rispettive nazioni, potrebbe delinearsi la prospettiva di una Europa una in senso tradizionale organico, tenuta insieme non da semplici fattori materiali, come tali sempre contingenti, ma da una idea e da un potere superiore: tale dunque da poter fare veramente fronte al pericolo costituito dal blocco orientale.

Gli uomini e le rovine uscí con una presentazione del principe Valerio J. Borghese, assai noto come esponente dei combattenti dell'ultima guerra, essendo egli stato a capo di forze della Marina italiana che, fra l'altro, con una impresa audacissima colarono a picco nel porto di Alessandria due corazzate e altre navi inglesi e avendo egli poi combattuto fino all'ultimo come comandante del corpo chiamato Decima Mas. Questa associazione del suo nome col mio doveva avere un carattere simbolico: entrambi eravamo uomini che avevano seguito liberamente una linea ideale, rifuggendo dal piano piú basso della politica, l'uno potendo rappresentare il combattenti-

smo, l'altro il teorico di una precisa idea di Destra. Pensai che un tale binomio avrebbe forse potuto cristallizzare in Italia forze per quel nuovo fronte. Peraltro, si era anche progettato di far uscire una nuova rivista dal titolo, deliberatamente provocatorio, *Il Reazionario*. Le cose si presentavano cosí, che il Movimento Sociale Italiano era di fatto il principale raggruppamento di coloro che, in genere, non avevano rinnegato il passato e che respingevano la democrazia; esso però comprendeva tendenze divergenti, anche per l'equivoco repubblicano e « sociale » del « fascismo di Salò » (donde il termine « sociale » nella stessa designazione del partito). Si trattava anzitutto di differenziare in seno a questo raggruppamento una precisa corrente di Destra e poi di aggregare forze di analogo orientamento che per ragioni varie si tenevano fuori da quel partito. Ciò, in termini diversi da un partito politico, piuttosto in quelli di quadri potenziali di un ordine nuovo. I partiti, se mai, potevano servire come forza di manovra nel periodo di interregno della democrazia parlamentare (è in tal guisa che, notoriamente, il partito comunista considera sé stesso); non dovevano avere una vera autonomia. Il secondo còmpito era di preparare e organizzare — come fa parimenti il comunismo — forze capaci di intervenire in caso di emergenza, in un caso del genere essendo evidente che tutte le « maggioranze » racimolate a forza di voti a suffragio universale, con donne, borghesi, membri delle associazioni cattoliche e parrocchiali, e simili, si dissolveranno come neve al sole e solamente efficienti e pericolose saranno le forze organizzate e armate del comunismo e del social-comunismo. Dunque: da un lato lo schieramento di una *élite* di Destra, dall'altro, come controparte, questi quadri potenziali per l'azione; un partito, unicamente per una funzione tattica contingente.

Tutto questo progetto non ebbe séguito alcuno. E lo stesso valse per passi fatti in campo monarchico. Fu istruttiva, ad esempio, l'esperienza della rivista *Monarchia* creata da un mio antico amico, Guido Cavallucci, già presidente dell'Unione Nazionale Monarchica, il quale si era proposto di difendere la causa monarchica fuor dai vincoli e dagli intrighi partítici. Della rivista, a cui diedi volentieri il mio aiuto, non uscí che un paio di numeri, perché essa si trovò dinanzi ad un dilemma: attenersi alla linea fissata, senza deflettere, e allora non ottenere finanziamenti; ovvero ottenere finanziamenti, ed

allora passare al servigio di interessi di politicanti. Le Edizioni dell'Ascia, che, organizzate da un altro mio amico, Tommaso Passa, per la parte culturale avevano cominciato col pubblicare *Gli Uomini e le Rovine,* si erano proposte un interessante programma editoriale di Destra. La promessa di appoggi non fu mantenuta. Cosí, oltre il mio libro, esse pubblicarono soltanto la riedizione della mia traduzione di *La crisi del mondo moderno* di René Guénon.

In genere, sembrano non esistere, in Italia, i presupposti necessari per una seria azione di risollevamento ideale e politico. Purtroppo come sostanza umana s'incontra dappertutto quella del « politicante » che rimane tale anche quando combatte il comunismo e professa idee « nazionali ». Gli intrighi parlamentari hanno assorbito a poco a poco anche i migliori.

BACHOFEN, SPENGLER, LA « METAFISICA DEL SESSO » E LA « VIA DELLA MANO SINISTRA »

Sul piano intellettuale, nello stesso periodo mi sono occupato di varie traduzioni, delle quali sono però uscite con indicazione del mio nome solo quelle che avevano una qualche attinenza con l'ordine generale delle idee da me sostenuto.

Col titolo: *Le Madri e la virilità olimpica* già nel 1949 era uscita, per le edizioni Bocca, una mia traduzione di un gruppo di passi delle opere di J. J. Bachofen, scelti in modo da dare un'idea d'insieme delle concezioni e delle ricerche di questo autore, il che avrebbe anche dovuto fiancheggiare la linea di pensiero da me difesa. Al libro, già in precedenza ho accennato. In effetti, in Italia Bachofen era quasi ignorato; al massimo, qualcuno l'aveva citato di passata, come colui che aveva « scoperto » il matriarcato, per dichiarare però che le sue idee erano state superate da successive e piú « scientifiche » ricerche. Di ciò, non era per nulla il caso. Come ho indicato, l'orizzonte bachofeniano ha ben piú vaste dimensioni, abbraccia una morfologia generale delle civiltà e una filosofia della storia e del mito antico. Quanto a geniali intuizioni e capacità di sintesi, per tacere di un metodo organico di ricerca ben diverso da quello dei correnti studi accademici « scientifici », gli autori successivi non sono affatto da mettere al suo fianco. All'estero, soprattutto in Germania e in Svizzera, Bachofen era stato « riscoperto », in lui era stato riconosciuto un maestro e si era vista l'importanza del contributo intrinseco e metodologico da lui dato allo studio dell'antichità. Le sue opere principali o parti di esse erano state pertanto ristampate e, come ho accennato, la sua influenza in un recente passato aveva perfino raggiunto i movimenti politici nella loro lotta per una visione della vita.

Con la mia traduzione e con brevi commenti ai passi scelti mi proposi dunque di attirare su Bachofen anche l'attenzione della cultura italiana. Il libro l'avevo compilato già prima dell'ultima guerra. A suo tempo, avevo ritenuto che le categorie fissate da Bachofen nel suo studio delle tradizioni, dei simboli e dei miti antichi fossero tali da poter venire anche utilizzate per una dottrina delle

« razze dello spirito »: si poteva parlare dell'uomo solare, demetrico, tellurico, afroditico, dionisiaco, amazzonico e via dicendo come di tipi abbastanza definiti. Avevo anzi progettato di sviluppare tale tipologia o morfologia in modo sistematico, a ciò essendo stato sollecitato da un editore tedesco. Poi, abbandonai tale idea e mi limitai al libro in questione.

Esso comprende anzitutto la vasta e famosa introduzione all'opera principale di Bachofen, *Das Mutterrecht,* a cui diedi il titolo « L'êra della Madre e il suo superamento »; essa presenta le linee fondamentali della concezione di Bachofen, precisa la figura, il luogo, il significato e il fondo religioso della « ginecocrazia », le varietà di essa e infine il passaggio al principio paterno e al simbolo apollineo-solare. In altri passi sono indicati vari stadî intermedî. Tradussi poi la non meno nota, importante e ampia introduzione a *Die Sage von Tanaquil,* a cui diedi il titolo « Tanaquilla, romanità, Oriente e Occidente ». In essa Bachofen riassume le tesi di quest'altra sua opera nella quale aveva applicato le sue idee basali ad una interpretazione secondo la dimensione in profondità dello sviluppo e della storia dell'antica romanità. Il sorgere e l'affermarsi di Roma a Bachofen si presentò nei termini della lotta tenace e vittoriosa (benché in un certo senso invisibile) del principio paterno, olimpico e uranico contro un fondo antitetico di forme di vita, di spiritualità, di culto e di diritto che nell'Italia preromana si rifaceva essenzialmente al polo opposto, alla civiltà della Madre e della Donna. A parte altri passi — su Dioniso, su Apollo, sugli Etruschi, sulla immortalità secondo le due opposte civiltà, su Pitagora, sul fondo sacrale dei ludi antichi, ecc. — mi parve poi assai importante tradurre due passi a cui diedi il titolo « Il diritto e il mondo delle origini », per via della loro possibilità di avviare verso una specie di « psicologia del profondo » delle forme giuridico-politiche e sociali. Infatti Bachofen aveva cercato di dimostrare che il cosidetto « diritto naturale », con tutti i suoi corollari a carattere egualitario-democratico e socialitario, non è per nulla una concezione filosofica autonoma e universale ma deriva essenzialmente dalla visione ctonica, lunare e femminile dell'esistenza, ha dunque come sottofondo la civiltà della Madre riflettendone lo specifico orientamento, antitetico rispetto a ciò che in un diverso diritto si rifà invece in larga misura al principio paterno e virile mantenen-

do una essenziale relazione con l'ideale dello Stato e col patriziato. È facile intravvedere l'importanza delle ovvie deduzioni a cui dà luogo questo inquadramento; prima fra tutte, di quella, che ogni giusnaturalismo, lungi dall'essere — come molti hanno preteso — l'affermazione di una superiore istanza etica e umana rispetto al diritto positivo, non è che un fenomeno regressivo e che tale significato è dunque proprio, geneticamente, ad ogni ideologia egualitaristico-democratica, comunista e plebea. Il suo spirito è quello stesso del tellurismo e della ginecocrazia delle origini (sottofondo « femminile » di tutte quelle teorie). Del resto, è interessante che i primissimi teorici del comunismo politico, capovolgendo naturalmente le valutazioni ai loro fini, rifacendosi alle idee esposte su di un piano assai banale, quasi soltanto etnologico, dall'americano Morgan, si erano fondati su di un analogo ordine di idee per presentare il comunismo, almeno come spirito, come un « ritorno alle origini » (le supposte origini matriarcali collettivistiche di tutto il genere umano).

A dire il vero, *Le Madri e la virilità olimpica* assolse solo in piccola parte il còmpito che mi ero proposto nel compilarlo. Come già accennai, anche in questo caso si palesò la refrattarietà della cultura italiana predominante rispetto a simili oggetti e motivi dello studio delle origini, del mito e della storia dello spirito. Dopo il mio libro, qualcun altro in Italia si occupò di Bachofen: ma evitando di far valere quei contenuti specifici di visione del mondo e di esegesi del mito che io avevo soprattutto messo in rilievo, in una precisa « funzionalità ».

Dal tedesco, per incarico dell'editore Longanesi tradussi, fra l'altro, sempre nello stesso periodo, la nota grossa opera di Oswald Spengler *Il tramonto dell'Occidente*. Ciò mi offrí l'occasione di precisare, in una introduzione, il significato e le limitatezze di questa opera che a suo tempo aveva avuto una risuonanza mondiale. Lo Spengler appartiene al gruppo di quegli scrittori che hanno respinto le fisime progressistiche e storicistiche del precedente periodo e che si sono resi conto del carattere crepuscolare dell'epoca in cui viviamo: però senza disporre di adeguati punti di riferimento in principî a carattere tradizionale, mantenendo invece idee distorte proprie ai tempi ultimi. Nella mia introduzione misi in rilievo come uno dei meriti principali dello Spengler sia stato il suo contributo al superamento della concezione lineare e evolutiva della storia, con un considerevole ampliamento e arricchimento di orizzonti. La controparte negativa è però l'affermazione di un pluralismo e quindi di un relativismo storico. Per lo Spengler, non esiste la « civiltà » al singolare ma esistono molte civiltà distinte e discontinue le une rispetto alle altre, costituenti ciascuna una unità chiusa, aventi ciascuna, come gli organismi biologici, una nascita, una giovinezza, una maturità e un inevitabile tramonto, tale ciclo ripetendosi per ognuna di esse con le stesse fasi e lo stesso schema. Una simile concezione può solo valere per il lato piú esteriore e episodico delle varie civiltà, ed è troppo semplicistica. Inoltre nella morfologia spengleriana si tratta assai meno di una filosofia o metafisica delle civiltà che non di una specie di loro psicologia, basata su di un materiale assai spurio e secondario. Comunque io ho rilevato che l'essenziale è riconoscere, di là dal pluralismo delle civiltà, un loro dualismo essenziale: civiltà (o fasi di civiltà) tradizionali opposte a civiltà (o fasi di civiltà) di tipo « moderno ». Un tale dualismo, esposto nella mia *Rivolta contro il mondo moderno,* corrisponde in parte alla ben nota opposizione dello Spengler fra *Kultur* e *Zivilisation,* il primo termine designando, per lui, le forme o fasi di una civiltà a carattere qualitativo, organico, differenziato e vivente, il secondo quelle di una civiltà a carattere razionalistico, cittadino, meccanicistico, informe, disanimato. Se lo Spengler è stato abbastanza felice nel descrivere la fisionomia di tutto ciò che è *Zivilisation,* fase terminale crepuscolare (per lui) di ogni ciclo, egli però, a causa dell'accennata mancanza di adeguati punti di riferimento dottrinali e del suo soggiacere, invece, proprio ai miti di una *Zivilisation,* di ciò che è una *Kultur,* ossia, noi diremmo, di ciò che è una civiltà tradizionale, non ha avuto che una idea assai incompleta e inadeguata.

A lui è mancato del tutto il senso della dimensione metafisica o della trascendenza, che in ogni vera *Kultur* costituisce l'essenziale. La distorsione è, poi, palese quando lo Spengler riferisce invece la *Kultur* alla « vita », all'« istinto », alla razza, al substrato « materno », irrazionale e quasi inconscio dell'essere e dell'esistenza, contrapposto alle forme dell'« essere desto » intellettualizzato e « spiritualizzato ». Nel che è evidente l'influenza deleteria delle moderne filosofie della vita e dell'irrazionale. Ora, anche in altre occasioni

e fuor dal campo della storia (per ultimo, ad esempio, nel saggio « Il simbolo, il mito e la deviazione irrazionalistica », uscito nel 1960 sulla rivista tedesca *Antaios* e poi riprodotto nel mio libro *L'Arco e la Clava*) io avevo messo in luce che idee del genere rispecchiano soltanto la dissociazione esistenziale a cui ha condotto un processo degenerativo: *Erleben,* semplice esperienza vissuta e immedesimazione vitale regressiva da un lato, consapevolezza astratta intellettualistica dall'altra — « essere » privo di chiarezza intellettuale e chiarezza intellettuale avulsa dall'essere, sono solo i due frammenti di una superiore e anteriore unità, non cogliendo la quale anche ogni vera comprensione del centro di ogni vera *Kultur,* del mondo delle origini, delle civiltà di tipo non-moderno, resta impossibile. Il chiarimento di questo punto mi è sembrato tanto più opportuno, in quanto varie nuove rivalutazioni moderne di quel che è simbolo e mito risentono appunto dell'equivoco irrazionalistico. Insieme allo Spengler, un Klages è giunto, su tale linea, fino a confondere con lo « spirito » ciò che è semplice *Verstand,* l'intelletto astratto, « antagonista della vita » o dell'« anima »: e si è già visto che lo Jung si muove su di una non molto diversa direzione.

Per generosità, e anche perché nell'àmbito dell'introduzione a una traduzione di ciò non era il caso, non mi sono soffermato a indicare tutti gli errori e gli svisamenti che nell'opera dello Spengler sono assai piú numerosi delle intuizioni felici: ad esempio, le cose da far allibire che egli dice sul buddhismo, sul taoismo e anche sullo stoicismo, sulla civiltà greco-romana quale semplice civiltà del « corporeo », e cosí via. Una particolare considerazione avrebbe meritato la famosa concezione spengleriana dell'« uomo faustiano », al fine di indicare nell'apparizione del tipo di questo uomo in cui si è voluto vedere l'espressione dell'ultima nostra *Kultur,* uno dei fattori principali della crisi dell'Occidente. (In altra occasione ho dedotto l'impulso « faustiano », insieme a quello alle esplorazioni e all'espansione illimitata affermatosi significativamente in sincronia con la cosidetta Rinascenza e con l'umanismo, l'effetto dello scaricarsi verso l'esterno, « orizzontalmente », di quella tensione metafisica che nel periodo precedente era rivolta verso l'alto, « verticalmente »). Invece ho ritenuto valide le idee dello Spengler circa il « cesarismo » quale fenomeno precipuo della fase piú spinta di una *Zivilisation*: quando una civiltà organica e qualitativa è finita e ci

si trova dinanzi a masse di individui sradicati, intervengono forme violente di unità poggianti sul potere informe e puramente personale, privo di ogni crisma, delle « grandi individualità » in un'epoca della « politica assoluta ». Le stesse idee le avevo già esposte nella critica al « totalitarismo » contenuta in *Gli Uomini e le Rovine.* (Naturalmente, il riferimento a Cesare per designare quel fenomeno è unilaterale, prescinde da altri, diversi aspetti di quella grande figura).

Benché sommaria, questa presa di posizione di fronte alle vedute dello Spengler, per la quale la mia traduzione della sua opera principale mi ha fornito l'occasione, era resa opportuna anche dal fatto, che talvolta sono state considerate « spengleriane » le idee sul mondo moderno da me esposte. Invece i miei punti di riferimento sono del tutto diversi; l'influenza su me dello Spengler può dirsi nulla; ho già indicato che, se mai, è la linea del pensiero « tradizionale » rappresentato nei tempi moderni essenzialmente dalla corrente guénoniana, ad aver avuto, a tale riguardo, una importanza.

Un'altra mia traduzione dal tedesco è stata quella di *Sesso e carattere* di Otto Weininger. Dell'opera, esisteva già una versione, però pessima e incompleta. Per desiderio dell'editore Bocca, ne feci una nuova. Il Weininger era stato uno degli autori che nella mia gioventù mi avevano particolarmente interessato. In un primo tempo avevo pensato di unire alla nuova traduzione un'ampia introduzione al fine di precisare la portata delle teorie del Weininger sul sesso e sulla donna. Poi mi resi conto che un esame del genere non poteva esser contenuto nello spazio ristretto di una semplice introduzione e che inoltre s'imponeva il riferimento a molti argomenti che andavano assai oltre gli orizzonti del libro in quistione. È cosí che a poco a poco prese forma nella mia mente l'idea di scrivere un'opera a sé sulla materia. Da qui, il libro principale che ho pubblicato in questo secondo dopoguerra, *Metafisica del Sesso.* Esso è uscito per le edizioni « Atanor » nel 1958, poi in due edizioni francesi (presso Payot) nel 1959, nel 1962 in edizione tedesca (presso il Klett-Verlag), infine in una terza edizione riveduta e corredata da illustrazioni per le Edizioni Mediterranee (1969). Purtroppo le due traduzioni sono lungi dall'essere ineccepibili. Certe mie recenti esperienze personali di questo periodo hanno avuto una parte, per il loro aver guidato il mio sguardo verso speciali di-

mensioni della materia da trattare e per l'avermi aperto piú ampi orizzonti. D'altra parte, nel libro sono state riprese e sviluppate anche certe idee sul sesso già accennate in miei precedenti libri, specie per quel che riguarda la dottrina dell'androgine e le tecniche sessuali a carattere iniziatico e magico.

In quest'opera il termine « metafisica » viene usato in un duplice senso. Il primo senso è quello corrente in filosofia, dove per « metafisica » s'intende generalmente la ricerca dei significati ultimi. Il secondo senso è quello quasi letterale, esso può riferirsi a ciò « che va di là dal fisico » — nel presente caso, nel sesso e nelle esperienze del sesso. Ma nello sviluppo della materia si stabilì una naturale convergenza fra i due significati. Anche in questo libro, come principio direttivo mi è valso lo spiegare l'inferiore partendo dal superiore, secondo il metodo tradizionale e l'antropologia tradizionale che già mi era servita per rettificare la teoria della razza — e non viceversa, come secondo l'inclinazione costante di quasi tutto il pensiero moderno. Se l'evoluzionismo scientista, partendo dalla premessa che l'uomo deriva dalle specie animali, in particolare è stato portato a spiegare i fenomeni del sesso e dell'*eros* su una base essenzialmente biologica, vedendovi la forma umana, piú o meno sublimata, di apparire di impulsi fisici e biologici ordinati essenzialmente alla riproduzione della specie, per me si è trattato di seguire la via opposta: opposta essendo la premessa, e cioé che l'uomo in quanto tale ha una realtà distinta da tutto ciò che è animale e naturalistico, e che solo quando si « snatura » sembra appartenere a tale piano. In piú, avendo in vista il modo con cui il dominio del sesso è stato trattato dalla psicanalisi, ho scritto, a tale riguardo: « Proprio perché oggi la psicanalisi con una inversione demonica ha dato risalto ad una primordialità sub-personale del sesso, a questa primordialità è d'uopo opporne un'altra, metafisica, di cui la prima è la degradazione, e questo è uno degli intenti fondamentali del presente libro ». Infine, in genere, l'intossicazione sessuale e erotica che l'epoca moderna, come ogni epoca crepuscolare, presenta in forma pandémica, raccomandava la trattazione della materia partendo da punti di vista già da tempo caduti quasi del tutto in oblio.

In via preliminare, ho sgombrato il campo da varie interpretazioni dell'impulso sessuale basato sull'istinto di riproduzione e sul-

lo schopenaueriano « genio della specie », sul « principio del piacere » (cioé sulla pura voluttà come movente), sulla teoria ormonica e via dicendo. Cosí a poco a poco è potuto risultare il carattere primario e, in un certo modo, indeducibile dell'*eros* umano e dello stesso fenomeno del piacere sessuale. Il fondo dell'*eros* è piuttosto costituito da un fatto « magnetico » determinato da una polarità essenziale, generatrice di uno speciale stato di ebbrezza e di esaltazione con corrispondente spostamento del livello ordinario della coscienza. A questo punto è risultata da sé l'utilizzabilità di varie dottrine del mondo della Tradizione, in ispecie di quella estremo-orientale circa lo *yin* e lo *yang*, nel loro significato possibile di princípî puri della maschilità e delle femminilità in genere, e di fondamenti di detto magnetismo. Riferimenti analoghi ho continuato a darne in ulteriori capitoli, per illuminare e approfondire varî aspetti della fenomenologia erotica. Sgombrato cosí il campo e messo a nudo il fatto essenziale o elementare, restava da porre il problema del significato ultimo di esso, restava da chiedersi quale sia la « metafisica » del magnetismo elementare, condizione e sottofondo di ogni *eros*.

La risposta, anziché alla biologia, l'ho chiesta al mito tradizionale e propriamente al mito dell'androgine, il quale ha avuto la sua piú nota, ma per nulla unica, espressione nelle idee riferite da Platone nel *Convivio* e da lui poste a fondamento della sua erotologia. Smitologizzato, l'androgine indica l'essere completo, indiviso, immortale. L'androgine spezzato dà luogo ad esseri dei due sessi. Nel suo fondo ultimo, l'impulso dell'*eros* è l'impulso alla rintegrazione e riunificazione delle due parti: è il conato metafisico elementare a superare lo stato dell'individuo scisso e condizionato e a ripristinare l'unità assoluta e primordiale dell'essere. A tale stregua, la sostanza primaria dell'*eros* è una speciale forma di ebbrezza iperfisica analoga a tutte le altre che il mondo antico considerò come possibili vie per una esperienza del sovrasensibile (anche questo fu chiaramente riconosciuto da Platone).

Ciò, al livello piú alto, e secondo quel che si rivela ad uno sguardo capace di cogliere le essenze. Tutte le altre forme della sessualità vanno dedotte nei termini di una graduale involuzione o scala discendente: brama, desiderio del semplice piacere, istinto genesiaco, sessualità animale in genere — nell'uomo e poi via via

nelle specie inferiori all'uomo — non sono che manifestazioni sempre piú degradate, materializzate e deviate della vera ebbrezza erotica, nelle quali si oscura sempre di piú il senso primordiale dell'*eros*: il bisogno dell'autoconferma, il bisogno dell'incondizionato. A tale riguardo un punto particolare, da me messo in rilievo anche in precedenti libri, è l'opposizione fra il fine effettivo e profondo, anche se coperto e in gran parte inconscio, dell'*eros* e il processo della generazione fisica. La generazione fisica sincopa quell'impulso: la continuità insignificante della specie in una successione di individui caduchi si sostituisce alla nascita di un essere che dovrebbe portarsi di là dal circolo del *bios* e della vita mortale terrestre.

Una parte del libro è dedicata all'analisi dei « fenomeni di trascendenza nell'*eros* profano », cioè all'accertamento sistematico di tutto ciò che nello stesso amore sessuale profano, normale, anormale o esaltato, trapela di questa dimensione piú profonda dell'*eros* e tende già ad una parziale o momentanea rimozione dei limiti della coscienza ordinaria nell'uomo e nella donna, specie nel trauma orgàstico dell'amplesso, in base ad un impulso la cui potenzialità metafisica si tradisce nel suo affermarsi — nella vera passione e nel desiderio veemente — come qualcosa di piú forte di qualsiasi norma, principio, valore o istituzione della vita comune. Qui si è dunque nell'àmbito della « metafisica » del sesso nel secondo dei sensi dianzi accennati. I rapporti fra voluttà e dolore, il complesso amore-morte, i fatti del sadismo, del masochismo e del feticismo, l'orgia, certi fenomeni della pubertà, l'« amore eterno », le implicazioni della gelosia e del pudore, e via dicendo, nonché la stessa terminologia di un certo linguaggio degli amanti e certe testimonianze circa l'esperienza dell'amplesso e dell'orgasmo, sono stati da me partitamente esaminati al fine di raccogliere corrispondenti indizi.

Questa ricerca, che a disporre di una pratica specializzata da neurologo o da ginecologo potrebbe essere molto ampliata (sempre che fossero mantenuti gli adeguati punti di riferimento), nel mio libro è stata integrata con una seconda ricerca riferentesi a tutto ciò che tradizioni antiche o non-occidentali conobbero in fatto di dimensioni e di possibilità superiori dell'esperienza dell'amore e del sesso. E qui si entra nel dominio del sacro, talvolta anche della mistica, dell'iniziazione e della magia. Proprio riportandosi a questo piú vasto insieme, oggi ignorato dai piú, appare sotto una luce

nuova tutto ciò che sporadicamente e conativamente si manifesta anche in molte esperienze correnti dell'amore sessuale e se ne può cogliere il senso piú profondo coperto.

A sua volta, questa seconda ricerca mi ha condotto in via naturale nel campo trattato in una successiva sezione del mio libro, intitolata: « Dèi e dee, uomini e donne ». In essa ho proceduto ad un altro capovolgimento di punti di vista. Si tratta di esaminare la « mitologia del sesso », ossia il mondo delle figure divine, dei principî metafisici e cosmologici e dei simboli nei quali in tante tradizioni si fa valere la differenziazione sessuale, quella del maschile e del femminile. Naturalmente, in ciò si è voluto vedere un semplice riflesso, o una proiezione immaginaria nel divino, della realtà umana, che conosce uomini e donne. L'uomo della Tradizione considerò le cose assai diversamente; per lui gli dèi e le dee erano qualcosa di reale, erano potenze, entità, « archetipi » di cui la differenziazione degli uomini e delle donne (la sessuazione degli esseri umani) è un riflesso e una manifestazione piú o meno condizionata. È in essi che egli cercò dunque di conoscere il mistero e il senso del sesso, con riferimento a una realtà anteriore e superiore alle sue apparizioni sul piano umano e naturalistico.

Cosí è partendo dallo studio del mondo divino sessuato, drammatizzato dalle varie mitologie e tradizioni sapienziali, che io ho cercato di fissare i lineamenti di una tipologia sessuale, di definire non pure ciò che deve intendersi per « uomo assoluto » e « donna assoluta », ma anche le principali forme tipiche in cui l'una e l'altra si differenziano, di là dalla molteplicità indefinita degli individui dei due sessi. Ad esempio, in funzione di Demetra e di Afrodite (o di Durgâ) si può cogliere la differenziazione fondamentale del tipo della donna come madre e di quello come amante. In tutto ciò ho avuto modo di sviluppare e di ampliare anche alcune vedute del Weininger. Questo autore, oltre a considerare detta differenziazione morfologica (però in un modo abbastanza distorto per via di una sua curiosa equazione personale misogino-puritana e sessuofoba), aveva anche indicato l'opportunità metodologica di fissare a priori e in universale il concetto dell'uomo assoluto e della donna assoluta come basi e misure per orizzontarsi nello studio degli uomini e delle donne della realtà, che non sono quasi mai interamente uomini e interamente donne ma sono esseri definiti da un

nelle specie inferiori all'uomo — non sono che manifestazioni sempre piú degradate, materializzate e deviate della vera ebbrezza erotica, nelle quali si oscura sempre di piú il senso primordiale dell'*eros*: il bisogno dell'autoconferma, il bisogno dell'incondizionato. A tale riguardo un punto particolare, da me messo in rilievo anche in precedenti libri, è l'opposizione fra il fine effettivo e profondo, anche se coperto e in gran parte inconscio, dell'*eros* e il processo della generazione fisica. La generazione fisica sincopa quell'impulso: la continuità insignificante della specie in una successione di individui caduchi si sostituisce alla nascita di un essere che dovrebbe portarsi di là dal circolo del *bios* e della vita mortale terrestre.

Una parte del libro è dedicata all'analisi dei « fenomeni di trascendenza nell'*eros* profano », cioè all'accertamento sistematico di tutto ciò che nello stesso amore sessuale profano, normale, anormale o esaltato, trapela di questa dimensione piú profonda dell'*eros* e tende già ad una parziale o momentanea rimozione dei limiti della coscienza ordinaria nell'uomo e nella donna, specie nel trauma orgàstico dell'amplesso, in base ad un impulso la cui potenzialità metafisica si tradisce nel suo affermarsi — nella vera passione e nel desiderio veemente — come qualcosa di piú forte di qualsiasi norma, principio, valore o istituzione della vita comune. Qui si è dunque nell'àmbito della « metafisica » del sesso nel secondo dei sensi dianzi accennati. I rapporti fra voluttà e dolore, il complesso amore-morte, i fatti del sadismo, del masochismo e del feticismo, l'orgia, certi fenomeni della pubertà, l'« amore eterno », le implicazioni della gelosia e del pudore, e via dicendo, nonché la stessa terminologia di un certo linguaggio degli amanti e certe testimonianze circa l'esperienza dell'amplesso e dell'orgasmo, sono stati da me partitamente esaminati al fine di raccogliere corrispondenti indizi.

Questa ricerca, che a disporre di una pratica specializzata da neurologo o da ginecologo potrebbe essere molto ampliata (sempre che fossero mantenuti gli adeguati punti di riferimento), nel mio libro è stata integrata con una seconda ricerca riferentesi a tutto ciò che tradizioni antiche o non-occidentali conobbero in fatto di dimensioni e di possibilità superiori dell'esperienza dell'amore e del sesso. E qui si entra nel dominio del sacro, talvolta anche della mistica, dell'iniziazione e della magia. Proprio riportandosi a questo piú vasto insieme, oggi ignorato dai piú, appare sotto una luce

nuova tutto ciò che sporadicamente e conativamente si manifesta anche in molte esperienze correnti dell'amore sessuale e se ne può cogliere il senso piú profondo coperto.

A sua volta, questa seconda ricerca mi ha condotto in via naturale nel campo trattato in una successiva sezione del mio libro, intitolata: « Dèi e dee, uomini e donne ». In essa ho proceduto ad un altro capovolgimento di punti di vista. Si tratta di esaminare la « mitologia del sesso », ossia il mondo delle figure divine, dei principî metafisici e cosmologici e dei simboli nei quali in tante tradizioni si fa valere la differenziazione sessuale, quella del maschile e del femminile. Naturalmente, in ciò si è voluto vedere un semplice riflesso, o una proiezione immaginaria nel divino, della realtà umana, che conosce uomini e donne. L'uomo della Tradizione considerò le cose assai diversamente; per lui gli dèi e le dee erano qualcosa di reale, erano potenze, entità, « archetipi » di cui la differenziazione degli uomini e delle donne (la sessuazione degli esseri umani) è un riflesso e una manifestazione piú o meno condizionata. È in essi che egli cercò dunque di conoscere il mistero e il senso del sesso, con riferimento a una realtà anteriore e superiore alle sue apparizioni sul piano umano e naturalistico.

Cosí è partendo dallo studio del mondo divino sessuato, drammatizzato dalle varie mitologie e tradizioni sapienziali, che io ho cercato di fissare i lineamenti di una tipologia sessuale, di definire non pure ciò che deve intendersi per « uomo assoluto » e « donna assoluta », ma anche le principali forme tipiche in cui l'una e l'altra si differenziano, di là dalla molteplicità indefinita degli individui dei due sessi. Ad esempio, in funzione di Demetra e di Afrodite (o di Durgâ) si può cogliere la differenziazione fondamentale del tipo della donna come madre e di quello come amante. In tutto ciò ho avuto modo di sviluppare e di ampliare anche alcune vedute del Weininger. Questo autore, oltre a considerare detta differenziazione morfologica (però in un modo abbastanza distorto per via di una sua curiosa equazione personale misogino-puritana e sessuofoba), aveva anche indicato l'opportunità metodologica di fissare a priori e in universale il concetto dell'uomo assoluto e della donna assoluta come basi e misure per orizzontarsi nello studio degli uomini e delle donne della realtà, che non sono quasi mai interamente uomini e interamente donne ma sono esseri definiti da un

vario impasto e dosaggio delle due qualità. Dal Weininger ho anche ripreso e sviluppato la legge elementare delle attrazioni sessuali, deducibile da tale veduta.

Ma il mio esame della « mitologia del sesso » aveva anche lo scopo di introdurre in altri aspetti delle tradizioni e delle pratiche antiche relative al sesso, perché in esse una idea fondamentale era appunto che, seppure in forma latente o potenziale, il dio e la dea, il puro maschile e il puro femminile sono realmente presenti in ogni uomo e in ogni donna. Ciò mi ha portato ad esaminare due particolari dominî. Il primo è quello delle sacralizzazioni: sacralizzazioni in quadri simbolici, rituali e religiosi istituzionali, con varî riti riferentisi all'unione dell'uomo con la donna, dal matrimonio nella *gens* sino alla stessa cosidetta prostituzione sacra. Il secondo dominio riguarda non adombramenti ma piuttosto esperienze vissute e vere azioni evocatorie: qui l'attivazione delle possibilità piú profonde, trascendenti, del sesso si legò appunto all'evocazione effettiva, quasi magica, nell'uomo o nella donna dei corrispondenti archetipi, del dio e della dea, dell'uomo assoluto e della donna assoluta. Anche a tale riguardo ho raccolto e ordinato una ricca documentazione che si estende fino alle esperienze a fondo iniziatico (piú che vagamente mistico) dei « Fedeli d'Amore » medievali e anche a certi aspetti della demonologia. Ma anche qui ho potuto indicare che i processi di cui si tratta, cioé i processi evocatorî e trasfiguratorî, in forme parziali, inconsapevoli o conative si svolgono già in molte esperienze dell'amore corrente, ovunque esso raggiunga una sufficiente intensità.

L'ultima sezione del libro s'intitola « Il sesso nel dominio dell'iniziazione e della magia ». Si tratta della stessa direzione, solo che si va assai piú oltre in un campo quasi inesplorato. Qui entrano in quistione quelle tradizioni, quasi sempre segrete, nelle quali si considera una speciale regime dell'amplesso, dell'unione con una donna, affinché il potere distruttivo e « trascendente » contenuto virtualmente nell'esperienza erotica venga in atto e sia diretto in modo da provocare l'esperienza di una rottura reale di livello della coscienza condizionata: il che costituisce anche il fine di ogni alta iniziazione. Ho riunito, a tale riguardo, quel che si conobbe in cerchie assai chiuse in India, in Cina, in parte anche nell'Islam e nell'esoterismo ebraico, per finire con notizie su prolungamenti di que-

sti insegnamenti e di queste pratiche ritrovabili presso alcune organizzazioni e alcuni autori dei nostri tempi. Non ho trascurato un accenno all'uso di cui si suppone che il sesso e l'unione sessuale siano suscettibili, oltre che per fini estatici e iniziatici, anche per la « magia » nel senso corrente e inferiore, cioé per provocare in via extranormale certi effetti nell'ambiente. (Ho fatto una messa a punto a tale riguardo in una mia introduzione alla traduzione italiana del libro *Magia Sexualis* di A. B. Randolph, uscita nel 1967).

Non è privo di interesse il fatto, che proprio nel considerare nei loro presupposti le pratiche segrete or ora accennate, soprattutto quelle tantriche, sono risultate confermate le idee da me formulate nella parte introduttiva del libro, dove ho cercato di dimostrare l'indipendenza della pura esperienza erotica dalle condizionalità fisiologiche e la sua « trascendenza » rispetto al mero istinto di riproduzione.

Nella conclusione ho sottolineato che il libro ha essenzialmente lo scopo di uno spostamento e ampliamento di orizzonti analogo a quello che ho avuto di mira nel trattare altri argomenti in altre opere, nelle quali i riferimenti ad un sapere e ad una visione della vita dimenticati hanno avuto una parte egualmente importante e illuminativa. A parte il lato informativo, ho aggiunto che, in genere, il massimo che può venire — e nemmeno pei piú — da questo ampliamento di orizzonti è il non considerare piú come « normale » e soltanto possibile o reale ciò che ai nostri giorni viene a manifestarsi nel campo del sesso e dell'*eros,* campo dove ormai predominano le forme piú primitivizzate e degradate, se non pure morbose, dell'uno e dell'altro. Per qualche persona piú qualificata, uomo o donna che sia, forse l'insieme dei punti di vista e delle conoscenze esposti nel libro può servire per chiarire varî problemi individuali o per presentire delle vie fuor dalle bassure del « troppo umano ». Quanto alla realizzazione delle possibilità veramente trascendenti del sesso, malgrado che questo resti « la piú grande forza magica della natura », bisogna però non farsi illusioni, eccetto che in alcuni casi eccezionali, dato lo stato in cui si è ridotta esistenzialmente l'umanità moderna. Ove esso non si sia banalizzato oppure sfaldato in mera corruzione come un genere di piú o meno corrente consumo, oggi il sesso vale al massimo pel suo contenuto di una esasperata sensazione; è « l'illusorio, oscuro, disperato lenimento pel disgusto e

l'angoscia esistenziali di chi ha imboccato una via senza uscita ». Con tali parole mi riferivo essenzialmente alla parte che ha il sesso (insieme alle droghe) in certe nuove generazioni « bruciate » e allo sbaraglio, in *beats* e *hippies,* le quali si illudono di trovare appunto in sensazioni esasperate il surrogato per un perduto senso reale dell'esistenza.

Nel trattare del sadismo, per indicarne il senso ultimo che ad esso può esser proprio alla luce di una metafisica del sesso, nel mio libro sono stato portato a parlare di nuovo della « Via della Mano Sinistra ». Il concetto di questa via deriva dalla dottrina tradizionale circa tre aspetti essenziali della divinità, del Principio: come potenza che crea, che conserva e, infine, che distrugge, nella distruzione manifestandosi la sua trascendenza rispetto ad ogni forma finita e condizionata. La « Via della Mano Destra » ha riferimento coi primi due aspetti del Principio e, sul piano dei comportamenti, dell'etica e della religione, è caratterizzata dall'affermazione dell'esistente, dalla sua sacralizzazione, dalla conformità alle leggi e ai precetti positivi di un dato ordinamento tradizionale della vita terrena. La « Via della Mano Sinistra » riguarda invece il terzo aspetto del Principio, quello della pura trascendenza, e può comportare non solo il distacco da ogni ordine e norma esistente (come nell'ascesi assoluta) ma anche una distruzione, l'anomía, lo svincolamento distruttivo, però qui effettuato sempre nel segno dell'incondizionato. Ora, il punto di vista prevalentemente da me seguíto in *Metafisica del Sesso* è stato appunto quello della « Via della Mano Sinistra ». Nel libro ho bensí accennato di passaggio, nel parlare dell'etica dei due sessi, a quanto avevo scritto in *Rivolta contro il mondo moderno* nei riguardi della visione tradizionale della unione dell'uomo e della donna in quadri istituzionali (quindi nell'ordine della « Via della Mano Destra »). Ma in primo piano in esso sta soprattutto il sesso preso in sé e per sé, quale pura esperienza, considerata nelle sue potenzialità distruttrici (e, insieme, trasfiguratrici — al limite, folgorative) che esclude assolutamente ogni sua subordinazione a fini semplicemente umani e, ancor piú, sociali o biologici. Peraltro, il punto di vista della « Via della Mano Sinistra » è anche quello che dovevo seguire nel mio libro, *Cavalcare la Tigre,* in vista della situazione stessa dei tempi ultimi e del corrispondente bilancio negativo che mi trovai costretto a fare in

via definitiva, dopo aver constatato che nessuna iniziativa raddrizzatrice, ricostruttrice o creativa (da « Via della Mano Destra ») può illudersi di avere una qualche probabilità di successo nel clima generale del mondo e della società attuali prima del chiudersi di un ciclo. In una epoca di generale dissoluzione, l'unica via che si può tentare è appunto quella della Mano Sinistra, malgrado tutti i suoi rischi.

DALL'« OPERAIO » A « CAVALCARE LA TIGRE »

Prima di parlare del libro or ora citato, accennerò a due miei lavori minori, pubblicati nell'ultimo periodo. Il primo, *I Versi d'Oro pitagorèi,* è uscito nel 1959 per le edizioni « Atanor ». A dire il vero, ho composto questo lavoretto solo per desiderio e incarico dell'editore. In effetti, pel pitagorismo non ho troppa simpatia. Nei riguardi di esso, di massima, condivido il punto di vista del Bachofen, il quale lo ha considerato come essenzialmente improntato dallo spirito della pre-indoeuropea e pelasgica « civiltà della Madre », associandolo anche a ciò che nell'Italia preromana in genere rappresentò spesso lo stesso elemento etrusco. Tuttavia il pitagorismo — ossia l'insieme delle testimonianze frammentarie su cui si basano le nostre conoscenze su di esso — presenta una certa complessità e un certo ibridismo. Come è noto, i *Versi d'Oro* sono una compilazione abbastanza tarda (del II o perfino del III o IV secolo d.C.) che, malgrado la fama di cui godettero in certi ambienti antichi, si riducono ad alcuni precetti morali di un livello assai poco trascendente e con uno scarso contenuto sapienziale. Nel libretto da me curato ho riprodotto il testo dei *Versi,* tenendo anche conto delle migliori traduzioni che di essi sono state fatte (una era stata già presentata in *Introduzione alla Magia*), e in un commento e in uno studio introduttivo ho utilizzato le principali testimonianze esistenti sul pitagorismo nonché il commento di Ierocle ai *Versi* per cercar di dare al lettore una idea complessiva del pitagorismo e dello spirito di esso.

L'ibridismo a cui ho accennato riguarda, fra l'altro, la presenza effettiva, nel pitagorismo e nel mito di Pitagora, anche di motivi che rimandano alla linea apollinea e perfino iperborea, che quindi in sé stessi si staccano da quelli dei « Misteri della Donna » di cui il pitagorismo risente in modo caratteristico in altri suoi aspetti. Come ciò che nel pitagorismo riflette in parte lo schietto retaggio indoeuropeo e ellenico ho indicato « la concezione dell'universo come cosmos, come un tutto armoniosamente ordinato (si vuole che Pitagora sia stato il primo ad usare il termine *cosmos*), il valore dato a tutto quel che è limite, proporzione e forma, l'etica dell'unificazione armonica dei varî poteri dell'anima, il principio dell'euritmia, l'apprezzamento e la cultura del corpo (tratto, che però sta

in contrasto con l'altra concezione pitagorica di esso, di derivazione orfica, il corpo come una prigione), il metodo sperimentale nell'applicazione scientifica dei principî, come un amore per la chiarezza e l'esattezza in opposto alle nebulosità pseudometafisiche e mistiche, il valore dato, anche, alla bellezza plastica, la concezione aristocratica e dorica del reggimento politico (a parte un suo sfondo accentuatamente sapienziale, piú che guerriero e regale), l'idea gerarchica affermata almeno nei riguardi della concezione del vero sapere ». La restrizione inerente alla parola « almeno » ha in vista opposte vedute a carattere giusnaturalistico che non nel campo iniziatico ma in quello sociale sono state egualmente attribuite al pitagorismo, vedute che si accordano, peraltro, con la valorizzazione e la divinificazione dell'elemento femminile e ai varî altri sospetti di tale scuola. Per contro, un punto interessante che ho creduto bene segnalare partendo dal commento di Ierocle è che l'apoteosi dell'adepto pitagorico sembra che non fosse concepita misticamente e panteisticamente, bensí come un divenire un dio immortale, come il venire annoverato fra gli dèi: nel che si avrebbe una nuova conformità con l'orientamento dello spirito classico e ellenico (la immortalità « eroica ») oltreché una certa corrispondenza con la dottrina iniziatica del cosidetto « corpo trasformato », « perfetto » o di « resurrezione », della quale per es. il taoismo ha dato una classica formulazione (come l'ho indicato nella nuova edizione del *Tao-tê-ching* di Lao-tze). Ma anche a tale riguardo vi sono altre testimonianze di diverso spirito che nel pitagorismo risentono dell'opposta componente.

L'altro mio lavoro a cui ho accennato, *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger,* è uscito nel 1960 presso l'editore A. Armando (edizioni « Avio »). Nel periodo fra le due guerre mondiali era apparso in Germania un libro: *L'Operaio, la sua figura e il suo dominio* che, segnalàtomi, aveva attirato la mia attenzione. Il suo autore, Ernst Jünger, già allora era noto per diversi suoi scritti che, in contrasto con la letteratura disfattistica e pacifistica del primo dopoguerra, mettevano in risalto le dimensioni positive e spirituali che la stessa guerra moderna può presentare: tanto che vi fu chi lo chiamò « l'anti-Remarque ». Né si trattava di un semplice scrittore. Lo Jünger da giovane si era arruolato nella Legione Straniera, poi aveva preso parte come volontario alla prima guerra mon-

diale venendo ripetutamente ferito e guadagnandosi le massime decorazioni al valore. Dopo il crollo della Germania guglielmina egli aveva goduto di un particolare prestigio negli ambienti ad orientamento nazionale e combattentistico figurando come uno degli esponenti della « rivoluzione conservatrice » di cui ho già parlato nell'indicare gli ambienti coi quali nel precedente periodo ho simpatizzato e collaborato nell'Europa centrale.

Il punto di partenza del pensiero dello Jünger era che nella guerra moderna si scatena l'elementare (il termine è da prendersi come quando si parla delle forze elementari della natura), l'elementare legato al « materiale », cioé a un insieme di mezzi tecnici di estrema potenza distruttiva (« battaglie del materiale »). È come una forza non-umana svegliata e messa in moto dall'uomo, alla quale il singolo come soldato non può sfuggire: deve misurarsi con essa, farsi strumento della meccanicità e in pari tempo tenervi testa: spiritualmente, oltre che fisicamente. Ciò è possibile solo rendendosi capace di una nuova forma di esistenza, forgiandosi come un nuovo tipo umano che, proprio in mezzo a situazioni distruttive per ogni altro, sappia cogliere un senso assoluto del vivere. A tanto è però necessario un completo superamento del modo d'essere, degli ideali, dei miti, dei valori e, in genere, di tutta la visione della vita propria al mondo borghese.

Ora, la tematica considerata nell'esperienza della « guerra totale » moderna lo Jünger l'ha vista delinearsi nei riguardi dell'esistenza moderna in genere, perché anche in essa con l'avvento della tecnica e della meccanizzazione e di quanto ne deriva sarebbe andato manifestandosi l'« elementare » e si svolgerebbero processi generali distruttivi e sconvolgitori, in ciò quasi ritorcendosi contro l'uomo lo strumento — la scienza e la tecnica — da lui creato pel dominio della natura. Cosí anche qui per lo Jünger si presentava lo stesso problema: constatata l'impossibilità di appoggiarsi ai precedenti ordinamenti e ai precedenti valori e, in pari tempo, l'impossibilità di sottrarsi ai processi in corso, occorre che prenda forma un tipo umano nuovo, capace di affrontare le distruzioni attivamente, cioé di esserne piú il soggetto che non l'oggetto, accettandole in quei loro aspetti da cui si può essere condotti verso un superamento di tutto ciò che è semplicemente individuale, verso una nuova impersonalità attiva, verso un « realismo eroico » per via

del quale né l'edonismo né lo stesso eudemonismo siano più i moventi essenziali dell'esistenza. Questo realismo, questa impersonalità, differenzieranno nuovamente la sostanza umana di là da tutte le antitesi e i problemi del mondo borghese e dei prolungamenti crepuscolari di esso. Al nuovo tipo, che dovrebbe differenziarsi perfino nel fisico, come una nuova « figura » della storia mondiale destinata a far da centro, da senso e da signore all'éra della tecnica, lo Jünger aveva dato il nome di « operaio » — *der Arbeiter* —, donde il titolo del libro in quistione. Naturalmente, la scelta del termine è infelice, dato che per lo Jünger non si tratta affatto di una classe sociale, dei « lavoratori », e ancor meno dell'operaio industriale proletario delle ideologie di sinistra. Si tratta piuttosto di un tipo generale che ha dell'ascetico e, ad un tempo, del guerriero e che afferma questo suo modo d'essere, congiunto a freddezza e a chiarezza, in ogni dominio dell'esistenza. Nel suo libro lo Jünger considerò l'epoca attuale come una epoca di transizione (miscuglio di museo e di cantiere), prospettò varî lati della futura éra dell'« operaio », anche per quel che riguarda le strutture politiche. A tale proposito, veniva difeso un severo principio gerarchico e si parlava perfino di un Ordine. Le caratteristiche di esso essendo dette tanto « spartane » quanto prussiane, da Ordine dei Gesuiti e da *élite* di comunisti puri, appare evidente che lo Jünger ha avuto in vista un ideale affacciatosi con tratti consimili in movimenti di ieri e di oggi di opposto segno, ma accomunati da una stessa antitesi rispetto al mondo della borghesia e della democrazia.

Da tempo mi ero proposto di far conoscere il libro in Italia mediante una traduzione. Ma nel rileggerlo mi sono convinto che con una traduzione non si sarebbe raggiunto lo scopo che avevo in vista. In effetti, nel libro le parti valide appaiono commiste con altre che per un lettore non capace di discriminazione possono pregiudicarle, perché risentono di situazioni locali tedesche di ieri, né tengono conto di esperienze di cui nel frattempo è apparsa tutta la problematicità. In più, vi erano alcune difficoltà editoriali. Cosí ho lasciato cadere l'idea di una traduzione sostituendola con quella di una vasta sintesi basata in larga misura su estratti del libro, con separazione delle parti accessorie o spurie, per mettere in evidenza l'essenziale e il durevole: aggiungendo un minimo di inquadramento critico e illustrativo. Cosí è nato il lavoro dianzi accennato. Cir-

ca il lato critico, ho accennato che, dato l'attuale clima di euforia e di prosperità del mondo « occidentale », le situazioni di alta tensione in funzione delle quali quasi una forza maggiore dovrebbe forgiare il tipo dell'« operaio », sembrano superate. Senonché l'« éra atomica » o della « seconda rivoluzione industriale » ha evidentemente una doppia faccia, l'attuale pace ha tutti i caratteri di un semplice armistizio e, infine, resteranno sempre gli aspetti del problema dell'« operaio » nei riguardi non di situazioni esterne ma di distruzioni interiori e di forze elementari in rivolta contro le attuali strutture: tanto piú, per quanto piú queste strutture hanno un carattere razionalizzato e perfetto. La critica da me abbozzata riguardava piuttosto l'ambivalenza del tipo stesso dell'« operaio », perché con esso si potrebbe anche restare nel circolo chiuso di un attivismo e di una formazione interiore da cui esula la dimensione della trascendenza, quindi ogni elemento trasfigurante e capace di generare e legittimare nuove vere gerarchie. D'altra parte, è del tutto problematico che questa superiore dimensione possa essere riconquistata, dato che tutta la visione del mondo e tutto l'orientamento propri alla scienza moderna, fondamento della tecnica e quindi della civiltà ultima, stanno divenendo qualcosa di congenito in ogni individuo delle ultime generazioni: ma essi sono appunto caratterizzati da una negazione di quella dimensione.

Lo Jünger parlò già nel libro in quistione (e ancor piú in una opera assai piú recente, intitolata *Al muro del tempo*) di una « metafisica » non ancora percepita che esisterebbe dietro al mondo della macchina e della tecnica e che alla fine si manifesterà e dominerà. Idee analoghe si sono affacciate ultimamente anche presso altri autori — un caso caratteristico è quello del libro *Le matin des magiciens* di Pauwels e Bergier, che ha avuto una certa risuonanza. Ma, secondo me, queste sono pure fisime: a meno che il termine « metafisico » lo si prenda nel senso letterale di « quel che sta di là dal fisico » — e allora un sottofondo non-fisico potrebbe anche esser concepito come il lato interno del mondo meccanizzato e tecnicizzato, però con un carattere « demonico », opposto al « metafisico » in senso proprio. Cosí nella conclusione del mio saggio ho detto che dovrebbe avvenire una vera e propria « mutazione » (nel senso che questo termine ha in biologia e in genetica, in relazione al presupposto pel nascere di specie nuove), senza la quale il

tipo dell'« operaio » jüngeriano, quand'anche prendesse forma, difficilmente potrebbe differenziarsi perfino da quello che il comunismo può avere come ideale nel quadro di una fondamentale degradazione materialistica e collettivistica dell'uomo. Inoltre non ho potuto fare a meno di notare che, malgrado tutto, la stessa scelta del termine « operaio » può essere un indice sospetto: tale concetto, esso appartiene sostanzialmente al mondo del Quarto Stato, dell'ultima casta. È un segno eloquente dei tempi che oggi si parli dovunque di « lavoro » usando tale termine anche nel caso di attività che col lavoro in senso proprio non dovrebbero avere nulla a che fare e che in tal guisa vengono degradate: cosa che in molte occasioni ho messo in rilievo.

D'altra parte, nell'insieme delle opere dello Jünger il libro che col mio saggio ho voluto far conoscere si è, per cosí dire, staccato dall'autore, in quanto egli è stato lungi dall'essersi mantenuto fedele ai punti di partenza. L'attività piú recente dello Jünger ha notevolmente accresciuto la sua fama di letterato e di scrittore, ma dal punto di vista spirituale attesta una caduta di livello, sia per la prevalenza dell'interesse semplicemente estetico e letterario, sia per l'influenza subíta da un ordine di idee diverso, spesso perfino antitetico rispetto a quello che aveva inspirato *L'Operaio* e la sua prima pubblicistica: quasi che la carica spirituale creata nello Jünger dalle sue esperienze di combattente della prima guerra mondiale e poi applicate al piano intellettuale si fosse a poco a poco esaurita. Peraltro, nella seconda guerra mondiale lo Jünger non ebbe nessuna parte di rilievo, non solo, ma sembra che trovandosi in servizio nella Francia occupata egli entrasse in relazione con quei militari che nel giugno 1944 cercarono di sopprimere Hitler. In effetti, lo Jünger può rientrare in una certa misura nel novero di coloro che, dopo aver difeso le idee della « rivoluzione conservatrice », hanno subíto una specie di trauma per via dell'esperienza del nazionalsocialismo, tanto da finire in fiacche idee liberaleggianti e umanistiche abbastanza conformi alla desiderata « rieducazione democratica » del loro paese, con una incapacità di discriminare adeguatamente il positivo dal negativo nelle idee di ieri, per poi tenersi fermamente al primo. Purtroppo, tale incapacità è, in genere, caratteristica nell'ultima Germania, in quella del « miracolo economico ».

Il libro successivo da me scritto, *Cavalcare la Tigre,* in parte riprende, estendendola e completandola, la tematica dello Jünger. In essenza, esso corrisponde al bilancio negativo che ho dovuto trarre dalle mie esperienze e ad una visione realistica della situazione generale, cioé al convincimento che nulla può esser fatto per provocare una modificazione di rilievo in questa situazione, per agire su processi che ormai, dopo gli ultimi crolli, hanno un irrefrenato corso. In particolare, l'incentivo a scrivere il libro mi è stato dato anche da varie persone che mi avevano seguíto nella fase « tradizionale », che avevano pertanto riconosciuto il superiore diritto di un sistema dell'esistenza e della società che riflettesse i valori della Tradizione quali li avevo messi in luce soprattutto in *Rivolta contro il mondo moderno,* ma che si domandavano che cosa mai si potesse fare in seno ad un mondo, ad una società e ad una cultura come quelle ormai stabilizzatesi nell'epoca attuale. Evidentemente, a costoro vi era solo da indicare un diverso orientamento. Bisogna abbandonare ogni fine costruttivo esteriore, reso irrealizzabile da un'epoca di dissoluzione come la presente, bisogna applicarsi al problema puramente individuale consistente essenzialmente nel far sí che « ciò su cui io non posso nulla, nulla non possa su di me ».

Tale è il problema considerato nel mio libro: però non per ognuno, non pel primo venuto, bensí per un tipo particolare, per l'uomo della Tradizione, cioé per chi interiormente non appartiene al mondo moderno, che come patria e come luogo spirituale ha l'*altra* civiltà e che per tal via presenta anche una particolare struttura interiore. Ma questa non è la sola limitazione. Nell'introduzione ho indicato che non si tratta di coloro che, malgrado tutto, sono disposti a battersi su posizioni perdute, né di chi ha la disposizione e le possibilità materiali richieste per staccarsi decisamente dal mondo attuale — e nemmeno dei pochi chiamati a fare un'opera di testimonianza attraverso libri e altre forme pubblicistiche allo scopo che altri orizzonti e dimensioni dell'esistenza non vadano definitivamente perduti perfino per quel che riguarda il semplice sapere di essi, in sé stessi o con riferimento al passato tradizionale. Invece il libro è dedicato a chi non può o non vuole staccarsi dal mondo attuale, che è pronto ad affrontarlo e a vivervi perfino nelle forme piú parossistiche senza però cedere interiormente, mantenendovi la propria differenziata personalità. La formula « cavalcare

la tigre » allude appunto a tale atteggiamento; il tipo in quistione assume forze a cui non ci si può contrapporre direttamente per piegarle, e processi divenuti irresistibili e irreversibili, tenendo fermo e facendoli agire in modo che l'effetto per lui sia un superamento e una liberazione anziché una distruzione come ne è il caso per la quasi totalità dei suoi contemporanei. Nel libro la formula è applicata unicamente ai problemi interiori della persona, al suo comportamento, al suo agire e reagire in una epoca della dissoluzione, senza nessuna finalità esterna, senza avere in vista nemmeno il futuro, ossia l'eventuale chiudersi di un ciclo e l'iniziarsi di un nuovo ciclo. Ho scritto che se la teoria dei cicli (in un senso diverso da quello spengleriano e vichiano) fa parte della sapienza tradizionale, pure praticamente oggi non si deve cercare un sostegno in essa, nel senso che resta indeterminato « se coloro che hanno vegliato durante la lunga notte s'incontreranno con coloro che giungeranno nel nuovo mattino ».

Una importante precisazione è stata, per me, la seguente: ormai si parla da tempo di crisi e di declino. Però si trascura di precisare che cosa sia propriamente colpito da questa crisi, da questo declino. È forse il mondo della Tradizione? Per nulla. È essenzialmente il mondo borghese, la civiltà borghese del Terzo Stato, la quale ha rappresentato una negazione del mondo della Tradizione. Cosí per questi fenomeni di crisi si potrebbe parlare, hegelianamente, di una « negazione della negazione », quindi di qualcosa che può eventualmente avere valenze non soltanto negative. L'alternativa è che questa « negazione della negazione » sbocchi nel nulla (« nel nulla che prorompe da forme molteplici del caos, della dispersione e della rivolta caratterizzanti non poche correnti delle ultime generazioni, o in quell'altro nulla che si cela dietro il sistema organizzato della civiltà materiale »), ovvero che essa, per l'uomo a cui mi sono rivolto, crei un nuovo spazio libero. Cosí viene ribadita l'istanza antiborghese e si respinge il « regime dei residui », il vano tentativo di opporre ai processi dissolutivi in corso l'una o l'altra delle sopravviventi forme della vita borghese. Prendere decisamente posizione a tale riguardo, mi è apparso necessario anche pel fatto che da alcuni è stata avanzata l'idea di rafforzare tali residui (ad esempio, con riferimento al cattolicesimo borghesizzato) mediante l'innesto di qualche idea tradizionale, senza accorgersi che

ormai ciò equivarrebbe solo a compromettere pericolosamente tali idee senza giungere a nessuna salda posizione.

Implicitamente (perché nel libro non vi si fa cenno) la mia presa di posizione ha avuto anche in vista ciò che nell'ambiente guénoniano era stato formulato nei riguardi della « necessità di un exoterismo tradizionale ». È, questo, uno dei casi dai quali appare come tali ambienti troppo indulgano in schemi astratti normativi, senza tener conto della realtà di fatto. La tesi affermata a tale riguardo dal Guénon è che il sapere superiore non deve essere coltivato su un piano staccato dalle norme generali dell'esistenza fissate da una tradizione positiva (l'« exoterismo ») e ancor meno in opposizione o in rivolta contro di esse. I due dominî debbono essere solidali, e non dovrebbe cercar qualcosa di piú chi, anzitutto, non sia capace di seguire le norme « exoteriche » destinate a ordinare e sacralizzare tutta l'esistenza. Ora, proprio ciò oggi rappresenta una impossibilità e, come ho detto, il constatare realisticamente tale impossibilità è stato il punto di patrenza del mio libro. Non esistono forme positive e date aventi un senso e una vera legittimità, a cui oggi ci si possa appoggiare. Ormai una « sacralizzazione » della vita esteriore e attiva può avvenire solamente in base a un libero, autentico orientamento interiore verso la trascendenza, non già all'uno o all'altro precetto morale o religioso. Per cui, se pel problema di cavalcare la tigre ho fatto anche intervenire — come è naturale — insegnamenti tradizionali, si è trattato proprio di quelli delle « dottrine interne » che in genere nelle stesse civiltà tradizionali non erano di dominio pubblico, ma erano destinate ad una minoranza. Per me, era essenziale che del tradizionalismo non si facesse uno strumento del conformismo. L'*afele panta* plotiniano — cioé: « spògliati di tutto » —, questo deve essere il principio di chi sa riconoscere con chiarità di sguardo la situazione attuale. Piú in genere, è la tematica della « Via della Mano Sinistra » a proporsi, ai nostri giorni.

Queste considerazioni introducono di già alla parte generale del mio libro, che s'intitola « Nel mondo, dove Dio è morto ». In essa ho descritto le varie fasi necessariamente attraversate dal nichilismo moderno dopo la rottura di ogni rapporto reale fra l'umano e ciò che sta al disopra dell'umano. La morale perde ogni giustificazione superiore, dal surrogato costituito dalla morale razionale

« autonoma » si passa alla morale sociale o utilitaria e via via fino alla negazione pratica di ogni vero principio, con la naturale controparte di una « traumatizzazione » spirituale, del senso dell'assurdo e dell'irrazionale di tutta l'esistenza: cosí si giunge allo stato d'animo caratterizzante parti notevoli delle ultime generazioni e alle loro manifestazioni anarchiche, parossistiche e disperate. Altrettanto importante è stato però, per me, l'indicare il nichilismo nascosto dietro il mito economico sia « occidentale » (*prosperity*) che « orientale » (marxismo), l'effettiva funzione di tale mito essendo quella di un anestetico abbrutente confezionato per prevenire la crisi esistenziale generale nel mondo dove Dio è morto.

Nello stesso capitolo mi sono occupato un'ultima volta di Nietzsche, perché la sua tematica fondamentale oggi è attuale quanto mai. Essa si riassume nella domanda: Che cosa può venire *dopo* il nichilismo europeo? Piú precisamente: Dove si può trovare un appoggio, un senso soddisfacente dell'esistenza dopo l'esperienza nichilistica, senza tornare indietro, avendola dunque considerata come irrevocabile e irreversibile nei suoi risultati?

Qui non è il caso di soffermarmi sull'analisi da me fatta di questo problema essenziale. Tanto è chiara, in Nietzsche, la posizione di esso, altrettanto incerte, anzi pericolose, sono le soluzioni da lui proposte, specie quando esse portano verso la teoria del superuomo e della pura volontà di potenza, all'esaltazione della « vita » in un quadro naturalistico e perfino quasi fisico. L'« essere sé stessi », il seguire solo la propria legge, facendone un assoluto, può invece essere una soluzione valida e positiva, anzi l'unica soluzione che resta: a condizione però di considerare un tipo umano il quale finisce col coincidere col tipo particolare a cui è appunto destinato il mio libro: un uomo la cui natura sia duplice, comprendendo tanto ciò che è « persona », quanto la dimensione della trascendenza. L'essere sé stessi, il realizzare sé stessi di là da ogni vincolo avrà dunque un duplice aspetto, in relazione all'uno e all'altro principio. La trascendenza (o « piú-che-vita ») costituita ad elemento centrale e cosciente entro l'immanenza (la « vita ») è la condizione di tutta la via da me indicata, la quale va dal « dionisismo apollineo » (come apertura ad ogni piú intensa e varia esperienza vissuta, però nella speciale lucida ebbrezza determinata dalla presenza del superiore principio) fino all'impersonalità attiva, all'agire puro di là da

bene e da male, da successo e insuccesso, da felicità e infelicità, alla misura di sé in determinate prove, senza téma di colpi che possono raggiungere l'Io (invulnerabilità interiore), e cosí via. Chi mi ha seguíto fin qui potrà facilmente riconoscere da dove ho desunto alcuni di questi indirizzi.

Non solo il carattere ambiguo di molte vedute di Nietzsche ma verosimilmente diverse caratteristiche della sua esistenza e la sua stessa fine io ho creduto di poterli spiegare con la situazione propria al destarsi dell'elemento della trascendenza senza una sua assunzione consapevole e attiva: situazione, che porta necessariamente a forme tragiche e distorte e anche a casi di un corto circuito distruttivo. Ma la stessa situazione, in parte, in forme meno vissute che non soltanto pensate, si ripresenta anche nell'esistenzialismo, a cui ho dedicato un'altra sezione del libro: all'esistenzialismo non in quanto sistema filosofico ma in quanto segno dei tempi. Il fondo prevalente di esso è, di nuovo, il fenomeno di una trascendenza passivamente vissuta, cioé « subíta »: sicché la libertà conquistata attraverso un preliminare nichilismo si ritorce contro l'Io, a tal segno, che un Sartre ha potuto concepirla come qualcosa a cui « si è condannati ». I suoi effetti sono il disgusto, l'accentuazione del sentimento dell'assurdo dell'esistenza e di ciò che come individuo si è, il sentimento della estraneità, anch'esso negativo, non determinato dalla calma presenza di un principio superiore. Per cui è naturale che l'esistenzialismo non abbia potuto tenere le posizioni. Ho parlato del « vicolo cieco » e del « collasso » dell'esistenzialismo: vicolo cieco, in casi come quello dell'Heidegger, il quale finisce col dare come senso dell'esistenza umana il vivere per la morte, intesa, questa, come l'unica situazione « decondizionalizzante » (quasi che in ogni caso la morte avesse tale effetto!); collasso, nei casi di ripiegamento verso posizioni religiose, come in quelli dello Jaspers, del Marcel e di molti altri.

Qui veniva di considerare la possibile ambivalenza di tutto il processo che ha preso inizio partendo dall'umanesimo e dalla Rinascenza. Il suo significato essenziale in termini di filosofia della civiltà è naturalmente negativo: restano ferme, pei piú, le idee espresse a tale riguardo in *Rivolta contro il mondo moderno* e condivise da tutta la corrente tradizionalista. Ma per alcuni esseri questo processo generale, nel quale si è venuti ad essere necessariamente coinvolti storicamente, fino alle ultime conseguenze nichilistiche, può anche avere il significato di una messa alla prova (una prova del fuoco o del vuoto): il nulla e la libertà o spezzano, o sono l'incentivo pel venir in atto di una dimensione superiore e nascosta del proprio essere. Nel secondo caso, si delineano anche nuove prospettive interiori. Ad esempio, si va di là sia da teismo che da ateismo, si vede che il dio « che è morto » è unicamente il dio umanizzato della morale e della devozione, non quello della metafisica e delle dottrine interne tradizionali.

Dopo questa parte generale, nel libro il problema dei comportamenti e delle prese di posizione viene considerato partitamente per una serie di dominî della vita culturale e sociale contemporanea. Lo schema costante è anzitutto il mettere in luce una particolare situazione dissolutiva, poi l'indicare quale vantaggio può trarre da essa il tipo umano differenziato da me presupposto. Per quel che riguarda tutti i processi del mondo moderno che colpiscono l'individuo (i processi disindividualizzanti), l'ordine di idee da me esposto è affine a quello già indicato parlando dello Jünger: da questi aspetti del mondo ultimo può essere propiziata una nuova impersonalità e un nuovo realismo. La constatazione, che la scienza moderna ha un carattere puramente pratico e che malgrado ogni apparenza rappresenta e statuisce la dissoluzione di tutto ciò che è conoscenza vera e vivente, può portare al superamento di ogni mito scientista, e avviare verso contatti diretti con la natura in tutto quel che essa ha di elementare e di lontano dal soggettivo e dall'umano, ai fini di un corrispondente risveglio interiore (tale direzione è ovviamente opposta ad ogni ritorno alla natura primitivistico, sportivo e simili, fenomeno, questo, che ho fatto rientrare nei segni regressivi dei tempi). In connessione con ciò, ho anche brevemente considerato alcune esigenze affacciàtesi nella cosidetta « fenomenologia » (la scuola di Husserl), ma rimaste, in essa, mera filosofia, laddove esse avrebbero potuto avviare verso prese di posizione già note alle dottrine interne del mondo tradizionale circa l'« apertura intellettuale » della realtà secondo le sue dimensioni multiple e circa l'assunzione simbolica di essa. In altro capitolo ho considerato la sfera della cultura in senso stretto, della letteratura moderna, mi sono soffermato sul senso degli sviluppi della musica modernissima e dello stesso jazz in relazione all'emergenza conativa,

in essa, del primordiale e di forme che pongono fine all'epoca romantica. Ho affrontato anche il problema delle droghe, l'uso delle quali rientra direttamente, come un caso-limite, fra i molteplici tentativi di crearsi il surrogato per un senso dell'esistenza nella crisi esistenziale dell'uomo moderno.

Nella sezione che s'intitola « La dissoluzione nel dominio sociale » il distacco da ogni finalità pratica è senz'altro ribadito. Nel dominio politico e sociale non esiste piú nulla che meriti veramente una piena dedizione e un profondo impegno. L'*apolitía* deve essere il principio dell'uomo differenziato. Insignificante è, per lui, l'antitesi fra « Oriente » e « Occidente »: sono due aspetti dello stesso male (come avevo già indicato in *Rivolta* quasi trent'anni prima). Una presa di posizione può essere suggerita da motivi crudamente pratici, in quanto l'Oriente comunista comporta la eliminazione perfino fisica di chiunque non si pieghi alla sua legge. Presso la constatazione della crisi del sentimento di patria, della famiglia e di altro ancora, sono tornato a far presente quel che in via generale e introduttiva avevo indicato al principio del libro: sono essenzialmente forme del mondo borghese, prolungamenti mitici, sentimentali, retorici o romantici di esso ad essere colpiti sempre più dalla dissoluzione. In particolare, mi sono soffermato sul dominio del sesso, per indicare ancora una volta la situazione ambivalente subentrata: che tutti i tabú, le interdizioni e i convenzionalismi vigenti in quel campo siano caduti o stiano per cadere, può anche essere un bene. Resta solo da vedere *chi* può usare la nuova libertà, e in che modo può usarla — in opposto a tutto ciò che è corruzione spicciola, primitivismo sessuale e ossessione pandemica del sesso. Ciò che nel nuovo spazio può essere fatto valere, per dei rapporti liberi, intensi ed essenziali, fra uomo e donna, rimanda in parte ad alcune prospettive da me indicate in *Metafisica del Sesso.* L'assurdità del procreare apparendo da un punto di vista superiore sempre piú evidente, come via maggiormente sicura per assicurare una continuità ho indicato non quella del sangue, ma quella della trasmissione di un sapere e di un orientamento interiore a chi sia qualificato (paternità spirituale). La dissoluzione moderna fa sí che non si possa piú contare sul supporto correlativo di un sangue; ogni nuova generazione si sente staccata anarchicamente sempre di piú dalla precedente.

L'ultimo capitolo s'intitola « Il problema spirituale » e in esso ho anzitutto ripreso e applicato sul piano particolare del nuovo libro ciò che avevo già esposto nella mia critica al neo-spiritualismo contemporaneo: oggi ci si trova dinanzi a un insieme di tendenze « spiritualistiche » le quali, di massima, non sono il sintomo di un risollevamento ma uno dei fenomeni che attestano il disfacimento proprio ad un'epoca crepuscolare, facendo in un certo modo da controparte al materialismo di essa. E qui ho dovuto parlare chiaro, anche a costo di disilludere coloro che mi hanno seguíto nelle mie opere trattanti di argomenti esoterici, di yoga e di iniziazione. Quando non si tratta delle divagazioni « neo-spiritualiste » che spesso sono solo dei pessimi surrogati del semplice bisogno religioso, ma ci si volge verso le autentiche scienze tradizionali, occorre che ci si renda chiaramente conto che la situazione in cui si trova l'uomo di oggi, e anche il rapido ritrarsi o occultarsi di ogni vero centro capace di trasmettere al singolo influenze veramente transumane, rendono impossibile, o possibile solo eccezionalissimamente, una effettiva realizzazione della « dischiusura iniziatica della coscienza ». Ciò vale perfino pel tipo umano al quale mi sono rivolto in *Cavalcare la tigre,* benché egli in via di principio appaia predisposto piú di ogni altro per una tale realizzazione e non possa non considerarala come il centro effettivo di gravitazione, come il *telos* del suo essere piú profondo. In generale, ciò che oggi resta possibile è l'imprimere a questo essere un orientamento verso la trascendenza, tale da mantenersi presso ad ogni contingenza (come « il cardine resta fermo anche quando la porta sbatte », o come l'ago calamitato che riprende sempre la sua direzione verso il nord dopo qualsiasi oscillazione), e lasciare che ciò produca i suoi naturali effetti nella esistenza di ogni giorno, in attesa del momento in cui, rimossa l'ostruzione, qui o in un altro degli stati multipli dell'essere, la carica accumulata agisca irresistibilmente. Uno di questi effetti da me indicati riguarda una speciale posizione di fronte alla morte, una *contemplatio mortis* positiva, quella che non fa dare piú importanza al restare o no in vita, che lascia, per cosí dire, la morte già *dietro* di sé: senza che ciò paralizzi. Al contrario, partendo da tale punto deve intervenire una superiore, esaltata, libera forma del vivere, portata da una magica, lucida ebbrezza.

In questo contesto sono stato anche portato ad accennare al

diritto sulla propria vita, cioé al problema dell'uccidersi. Ho precisato i presupposti in base ai quali dottrine, come quella buddhista, stoica e jainista, hanno riconosciuto un tale diritto, mentre ho indicato l'inconsistenza degli argomenti che dal punto di vista del teismo religioso vengono avanzati contro l'uso di quel diritto. Tuttavia la conclusione dell'esame porta parimenti contro tale uso, benché in via di principio l'uomo interiormente libero (quindi una esigua minoranza) possa sempre rivendicarlo: ciò, essenzialmente, con riferimento alla dottrina tradizionale secondo la quale l'esistenza quaggiú non è un caso, né una irrazionalità, né il dono non richiesto di un Creatore, bensí l'effetto di una scelta trascendentale prenatale fatta da ognuno, sebbene di un significato assai vario. L'adombramento di questa verità dovrebbe già sdrammatizzare tutto ciò che di tragico e di oscuro presenta una esistenza, nel senso del detto orientale che « la vita in terra è un viaggio nelle ore di notte » e, come tale, un mero episodio in un ben piú vasto insieme estendentesi prima e dopo di essa. Ma a chi disponga di un piú alto grado di coscienza — o di (quasi platonico) ricordo — quella verità dovrebbe fornire un ulteriore fondamento nel quale l'insieme degli atteggiamenti via via indicati nel mio libro può essere integrato. Resta lecito affrontare pericoli e rischi nel senso non tanto di un *amor fati,* quanto di un procedimento quasi oracolare che, in fondo, è di conoscenza di sé e di quel che si è voluto. Un'applicazione particolare della accennata veduta può però riguardare il problema esistenziale ultimo del tipo umano da me considerato: « Elevarsi di là da ciò che può essere comprensibile alla luce della sola ragione umana e raggiungere un alto livello interiore e una invulnerabilità altrimenti difficile da conseguire, sono forse delle possibilità che, attraverso reazioni adeguate, si offrono proprio nei casi in cui il viaggio nelle ore di notte non lascia scorgere quasi nulla del paesaggio che si attraversa, in cui sembrerebbe essere vera la *Geworfenheit,* l'idea di un assurdo " esser gettati » dentro il mondo e il tempo, oltreché in un clima in cui la stessa esistenza fisica non può non presentare una crescente insicurezza ». Come qualcosa di piú di un atto di fede, ho espresso, nel concludere il libro, l'idea che « proprio la realizzazione delle possibilità dianzi accennate — maggiormente coperte e meno concepibili in situazioni diverse e piú desiderabili dal punto di vista soltanto umano — sia la ragione

ultima e il significato di quella scelta da parte di un " essere " il quale, per tal via, ha voluto misurare sé stesso con una difficile misura: proprio col vivere in un mondo opposto a quello conforme alla sua natura, cioé opposto al mondo della Tradizione ». Prospettive analoghe le avevo parimenti tratteggiate nella conclusione di *Rivolta contro il mondo moderno,* rifacendomi, anche a tale riguardo, ad alcuni insegnamenti di un'antica sapienza.

Il punto di vista realistico che ho creduto di dover assumere in *Cavalcare la tigre* mi ha portato, ultimamente, a qualche scontro polemico con ambienti che ancora nutrono delle illusioni sulle possibilità offerte dai « residui tradizionali » esistenti nel mondo d'oggi. Cosí in uno scambio di idee con Titus Burckhardt, il quale mi aveva fatto rilevare il sussistere di possibilità del genere in aree non-europee, ho dovuto ben chiedergli se egli ammette, o no, che anche queste aree risentiranno delle « leggi cicliche »; nel qual caso non si vede la grande importanza di indicare ambienti o paesi in cui l'involuzione non ha *ancora* raggiunto il grado dell'Occidente attuale. E per l'accenno, dello stesso Burckhardt, a « influenze spirituali la cui azione, se non è sempre visibile, pure sorpassa incommensurabilmente tutto ciò che è nel potere dell'uomo », influenze di cui sopravviventi centri a carattere « iniziatico » disporrebbero, io ho dovuto dire che, pur essendo lungi dall'escludere l'esistenza di tali eventuali influenze, nei riguardi dei centri che oggi le possederebbero ancora è da chiedersi se essi hanno ricevuto l'ordine di non usarle e di non ostacolare il processo generale di involuzione. Se no — rilevavo — che si deve pensare ad esempio del Tibet, invaso e profanato dai comunisti cinesi? O dei *kamikaze* giapponesi, abbattuti quasi sempre come delle mosche dall'ultrapotente terrorizzata contraerea avversaria ancor prima di potersi avvicinare al nemico e attivare, a loro modo, « il vento degli dèi »? E se nell'Islam non può essere negata la presenza di alcuni centri iniziatici sufi, questa presenza non impedisce per nulla che i paesi arabi si « evolvano » ormai irresistibilmente nel senso modernista, progressista e antitradizionale. Molti altri esempi potrebbero essere addotti. (Questo stesso argomento l'ho ripreso in un capitolo aggiunto alla seconda edizione del mio *L'Arco e la Clava,* che s'intitola « I centri iniziatici e la storia »).

Cosí tutto sembra essere abbandonato a sé stesso, ovvero che

il processo generale di « solidificazione » e di desacralizzazione dell'ambiente rende ormai relativi i poteri supposti, dianzi accennati: la realtà dei quali peraltro è difficile a verificare se ci si limita al campo della pura conoscenza, se non si include anche quello dell'azione. L'idea, che il circolo si chiuda, torna ad imporsi.

Cavalcare la tigre, sotto certi aspetti, riflette la mia stessa via; le massime e gli orientamenti in esso indicati sono anche quelli che, in genere, mi sono sforzato di seguire nella mia esistenza. Non per questo essi hanno però un valore di mera testimonianza soggettiva e privata o di una specie di testamento spirituale, in quanto credo che nelle situazioni e nella problematica della mia vita si sono riflessi e forse precisati diversi aspetti tipici dell'esistenza contemporanea.

Con questo libro, si chiude un ciclo, nel senso che in un certo modo io sono tornato alle posizioni di partenza, a quelle verso le quali nella prima gioventù mi aveva spinto un impulso profondo, seppure non sempre cosciente, portandomi a una negazione radicale del mondo e dei valori esistenti, fino al punto-zero proprio al dadaismo, come a quel tempo io l'avevo interpretato e vissuto. Ho già detto che quel conato, che era stato anche il conato verso una liberazione informe, mi aveva sospinto fino al margine di una catastrofe. I decenni che seguirono hanno corrisposto ad una ripresa di controllo, ad un consolidamento e alla graduale conquista di punti saldi sia nel campo della visione generale del mondo, sia in quello dei comportamenti. Dopo aver cercato di far conoscere, con le mie opere (essenzialmente, con quelle scritte nel secondo periodo, dopo l'intermezzo filosofico-speculativo), le fonti da cui tale fermezza può essere tratta, dopo aver cercato anche, seguendo la seconda delle mie inclinazioni (quella da *kshatriya*), di far valere nel dominio dell'azione e in margine alla stessa politica i principî per una rivolta contro il mondo moderno, quando gli avvenimenti ultimi hanno fatto chiaramente apparire l'assoluta inanità di ogni iniziativa del genere, di ogni sforzo ricostruttivo, insieme al generale, irreversibile carattere di dissoluzione proprio a questa fine di un ciclo, si è ripresentato lo stesso problema del periodo di crisi di dopo la prima guerra mondiale: con la differenza, però, della presenza, per affrontarlo positivamente, di ciò che di inalienabile è stato acquistato attraverso tutte le esperienze successive, vissute

in campi cosí diversi, partendo da una immutata tendenza di base. Cosí nulla è stato revocato o è andato perduto, per quel che riguarda l'essenziale, ossia non tanto le esperienze, le teorie e i punti di riferimenti in sé stessi quanto quel che da essi può ricavare, come formazione interiore, chi li abbia assunti e compresi. A tale stregua, anche col mio ultimo libro ho inteso restare in contatto con chi fin qui mi ha seguíto, mentre con le presenti note ho voluto anche servirgli di guida e prevenire possibili confusioni, facendogli abbracciare lo sviluppo complessivo della mia attività secondo la sua direzione essenziale. Forse, anche se non oggi, un certo significato simbolico, quindi non banalmente personale, di essa potrà essere riconosciuto.

Nell'ultimo periodo a prescindere dal mondo politico ufficiale (in esso fa eccezione, in una certa misura, il partito che si è dato il nome di « Movimento Sociale Italiano ») in alcuni ambienti culturali si sono manifestate tendenze di Destra. Non per ultimo i miei ultimi scritti, segnatamente *Gli uomini e le rovine* e il saggio critico sul fascismo, oltre ad articoli varî usciti in riviste, hanno avuto in vista anche tali ambienti ai quali ho cercato di fornire dei punti di riferimento affinché tengano la linea ed abbiano una base dottrinale univoca. Di fatto, è reale il pericolo di sfaldamento e di slittamenti. Vi sono stati singoli e gruppi che coltivano un vago tradizionalismo, insistendo anche ad appoggiarsi ancora al cattolicesimo. La Destra, a tale stregua, corre pericolo di finire in qualcosa di assai poco interessante. Con l'idea di Tradizione sembra verificarsi alcunché di analogo. Nel suo senso particolare e superiore già indicato, per cui tale parola viene scritta con la maiuscola non per semplice enfasi, essa comincia ad attirare l'attenzione. Ma proprio constatando ciò, vi è chi della Tradizione ha messo avanti una concezione svigorita risentente di preoccupazioni moraleggianti e religiose, concezione che per il suo essere ovviamente meno scomoda e impegnativa può prender piú piede, con l'effetto di una deprecabile caduta di livello. È sintomatica la risposta data ad un intervistatore da uno scrittore italiano piuttosto noto. Essendogli stato chiesto se le idee « tradizionali » da me difese ed anche le loro applicazioni politiche avessero esercitato una influenza su lui e su altri della sua generazione, egli rispose affermativamente, aggiungendo però di essersene poi allontanato, la situazione essen-

do — a suo parere — simile a quella di una sana elioterapia: « se non la si smette ad un dato momento si corre il rischio di scottarsi ». È un modo elegantemente abile di confessare che non ci si era sentiti di tenersi sulla linea dell'incondizionato e che si era ripiegato sul tradizionalismo innacquato.

Di questo stato di fatto ho trattato, facendo una corrispondente messa a punto, in uno degli ultimi capitoli della seconda edizione di un altro mio libro, *L'Arco e la Clava,* su cui tornerò. L'occasione mi era stata offerta da un pubblicista godente di una certa notorietà nella stampa italiana, il quale ad una sua raccolta di saggi aveva dato il titolo pretenzioso di « *Che cosa è la Tradizione* »; nelle poche parti del libro che hanno una qualche attinenza col soggetto, è stata di nuovo una concezione abbastanza sfasata e svigorita della Tradizione ad essere presentata.

Il mio libro a cui or ora ho fatto cenno, *L'Arco e la Clava* (pubblicato da Scheiwiller) è l'ultimo che finora è uscito. È una raccolta di saggi, alcuni già pubblicati separatamente in varie occasioni o costituenti il testo di mie conferenze, altri nuovi. Il titolo vuole indicare i due principali dominî trattati. Con l'« arco » si raggiungono obiettivi lontani, e con ciò si allude a problemi d'ordine superiore. Con la « clava » si colpiscono ed abbattono oggetti vicini, e qui si tratta di una critica e di una presa di posizione di fronte a fenomeni varî del costume e della società contemporanea.

Qui indicherò soltanto che un saggio del primo gruppo è dedicato ad una precisazione sistematica di ciò che è l'iniziazione nel suo senso superiore e autentico. Essa mi è parsa opportuna per una duplice ragione. In primo luogo, per la circostanza deprecabile che se ai nostri giorni si sente ancora parlare di iniziazione, a parte le vestigia svuotate dei riti massonici, ciò è avvenuto in margine alle diverse sette teosofiste e « neospiritualiste », in termini tali da ingenerare confusioni e incomprensioni. In secondo luogo, una definizione precisa mi è parsa necessaria perché alcune discipline moderne, a partire dalla storia delle religioni e dall'etnologia, sono risultate essere prive dei punti di riferimento per orientarsi adeguatamente di fronte ad un materiale assai ricco ormai a disposizione, per cui non di rado hanno confuso il tipo dell'iniziato con quello del mistico, dello yoghi, perfino dello stregone dei selvaggi e cosí via, mentre fra questi tipi esistono, in genere, differenze assai precise. Il mio saggio traccia dunque nette delimitazioni. Un altro saggio, in un dominio contiguo, concerne il mito e prende posizione contro le interpretazioni irrazionalistiche e perfino psicanalitiche (teoria degli « archetipi ») di esso, interpretazioni tali da trascurarne le dimensioni piú profonde, metafisiche. Un saggio è poi dedicato al difficile problema di definire i « simboli » che possono veramente distinguere l'Oriente dall'Occidente, il che mi ha anche dato l'occasione di combattere vedute tendenziose avanzate da alcuni autori cattolici, quali il Guardino e il Cuttat, piú o meno sulla stessa linea del libro, peraltro già abbastanza discreditato, di H. Massis, *La défense de l'Occident*. Una conferenza da me tenuta a suo tempo in Germania costituisce un ulteriore capitolo; si tratta delle relazioni fra germanicità e romanità, e viene anche toccato il « mistero iperboreo », il tema della « Luce del Nord ». E cosí via.

Sotto il segno della « clava » stanno degli scritti aventi attinenza con tendenze contemporanee e che possono presentare anche un interesse generale. L'uno, « Libertà del sesso e libertà dal sesso », riguarda la cosidetta « rivoluzione sessuale » e contiene una critica delle idee dei principali banditori di essa, a partire da Wilhelm Reich. Fra l'altro, ho messo in rilievo il fatto curioso, che la controparte di questa battaglia per una sessualità che dovrebbe essere libera da ogni vincolo e da ogni inibizione è una concezione primitivistica che del sesso sembra ignorare le dimensioni piú profonde e piú interessanti. D'altra parte, ciò è naturale, dato il carattere « democratico » della bandita « rivoluzione sessuale », carattere che non può non ridurre lo stesso sesso ad un articolo corrente di consumo per chiunque. Sotto quali condizioni la libertà *del* sesso potrebbe perfino divenire, in dati individui, il mezzo per realizzare una libertà *dal* sesso (avere una libertà rispetto al sesso), ciò viene del tutto ignorato. Il Reich ha avuto il senso di quella dimensione del sesso per via della quale esso ha il carattere di una forza primordiale e superindividuale, ma a parte il suo essere incapace di una considerazione metafisica, in fondo egli scherza perfino col fuoco con la sua teoria dell'« orgasmo integrale » come piena apertura ad essa, perché non sa nulla dell'*altro* termine, dell'*altra* potenza, di quella che il tantrismo ha riferito al principio Çiva, controparte dominatrice della Çakti.

Infine accennerò all'ultimo saggio del libro in quistione, che si intitola « La gioventú, i *beats* e gli anarchici di destra ». Sulla corrispondente problematica mi ero già ripetutamente soffermato. Di fatto, quei giovani che nel 1948, al mio ritorno in Italia, erano stati per me una lieta sorpresa per il loro orientamento di Destra, con l'andare degli anni in parte si sono sbandati. Coloro che avevano qualche qualità da scrittore l'hanno commercializzata facendo i giornalisti e simili, ed anche quando il loro orientamento piú intimo non è mutato, esso spesso si è sfaldato (rimando anche a quanto ho detto dianzi circa i ripiegamenti su un tradizionalismo addomesticato). L'unico gruppo che dottrinalmente ha tenuto fermo senza scendere in compromessi è quello che si è chiamato dell'« Ordine Nuovo ». Ma c'è un altro lato: anche in coloro che hanno continuato a tenere le linee può rilevarsi poco di ciò che aveva caratterizzato la gioventú antiborghese dei miei tempi antichi. Questa, se mai, ha trovato la sua continuazione, sia pure distorta, nella cosidetta « gioventú bruciata » anarcoide della linea chiamata « contestataria », *beat* e *hippie*. La « rivoluzionarità » degli altri è ristretta, in genere, al campo ideologico-politico, con la lotta contro il sistema democratico e il marxismo. Non pochi di costoro sono anche pronti a impegnarsi attivamente e rischiosamente. Tuttavia nella loro vita pratica questi elementi presentano poco di « rivoluzionario »; essi restano « borghesi » quanto la gran parte degli altri, specie per tutto quel che riguarda matrimonio, sesso, prole e famiglia.

È per via di ciò che nel saggio in quistione mi sono occupato del movimento *beat* (di quello della prima ora, da distinguere dalle forme squallide proliferate piú di recente). Ne ho considerato i problemi e i limiti, dopo di che ho cercato di indicare in che modo i giovani che sentono analoghe esigenze e insofferenze possono oggi evitare vie pericolose o senza uscita ed assicurarsi una salda base per legittimare le loro negazioni, ma soprattutto per « essere », per crearsi un vero centro. Da qui, il concetto dell'« anarchico di destra », il quale si differenzia dagli altri perché non nega per negare ma perché ha il senso di valori per nulla incorporati nell'ordine esistente, perché respinge il mondo borghese, perché aspira ad una superiore libertà, non disgiunta da una disciplina rigorosa (« puoi permetterti solo ciò a cui hai anche il potere di dire di no »; « se il cardine è saldo, la porta può anche sbattere »).

* * *

Essendo giunto il momento di concludere, in uno sguardo retrospettivo credo di aver fatto, nei limiti delle mie possibilità, quel che « dovevo fare ». Non ho difficoltà a riconoscere che questa espressione riguarda anzitutto un fatto soggettivo, ossia la sensazione, da me ripetutamente avuta e già riferita, di assolvere ad un còmpito da me accettato appunto come tale, perché solo in parte corrispondente a quel che in altre situazioni — in una civiltà di diverso tipo — avrei probabilmente e piú congenialmente fatto e che difficilmente sarebbe stato il fare « lo scrittore »: anche se con una tale attività io non mi sono per nulla identificato e l'ho considerata solo come mezzo a fine. Peraltro, l'accennata situazione ha fatto sí che le preoccupazioni di un « successo » o meno, per me abbiano avuto ben poco peso dal punto di vista personale: la mia preoccupazione, se mai, sarebbe stata, o sarebbe, d'ordine oggettivo, in relazione alla maggiore efficienza che forse si sarebbe resa possibile qualora, in ordine ai fini perseguiti, nei varî periodi mi fosse stato dato di raccogliere e meglio disciplinare le mie possibilità.

Non si tratta del solo dominio piú esteriore, nel quale si vedono confermate rigorosamente di giorno in giorno le previsioni ricavabili dalla interpretazione tradizionale generale della storia occidentale. Se il punto di vista di tale interpretazione storica non assicurasse una impassibilità spinoziana, oggi non potrebbero non insorgere dei sentimenti violenti di fronte a tutto ciò mediante cui l'Occidente si è preparato e sta preparandosi la propria rovina, con una ottusità da bestiame bovino la quale, ove non si avesse in vista la rigorosa concatenazione immanente delle azioni e delle reazioni, farebbe pensare al detto, che il dio acceca coloro che vuol perdere. Nei particolari riguardi della Italia attuale, lo spettacolo generale è suscitatore solo di pena e di disgusto.

Ma a parte il dominio politico-sociale, nello stesso campo principale della mia attività oggi non vi è nulla che inciti a nuove inziative. Non mi riferisco, naturalmente, alla cultura generale ufficiale. In Italia oggi essa sta piú che mai nel segno di quella

che, ad usare una espressione già utilizzata, può chiamarsi la « stupidità intelligente » — e ciò ancora nel migliore dei casi, ossia quando non si tratta piuttosto di una *intellighentzia* piú o meno politicizzata nel senso delle dominanti ideologie democratiche o di sinistra, col corrispondente regime delle cricche nelle grandi case editrici e nei principali giornali. Di risuonanze, i miei libri forse ne hanno avute di piú all'estero, ed ho già indicato quelle mie opere che sono state tradotte in lingue straniere, soprattutto in francese. In Italia, deve pur esistere un mio pubblico personale attento e fedele, dato che, tranne i piú recenti, tutti i miei libri o sono esauriti, o sono in seconde e terze edizioni: ma è un pubblico che quasi direi misterioso. A parte l'adesione di appartenenti a nuove generazioni, attirati soprattutto dalle basi che le dottrine tradizionali offrono per un orientamento di Destra, sono quasi inesistenti le persone qualificate giunte a maturità che nel campo degli studi, partendo dalle posizioni da me difese o da me fatte conoscere, siano andate piú avanti con sviluppi personali seri, metodici e meditati, tanto da dar luogo ad una particolare corrente o scuola, come in parte ne è stato il caso in Francia in sèguito all'attività di René Guénon (seppure con un buon margine di « scolasticismo guénoniano », con l'angoscia di allontanarsi come che sia dalle idee del Maestro). Circa la netta distanza che separa la mia linea da quella di un certo velleitarismo di cultura di Destra, che oggi ha piú di una manifestazione, ho già detto — ed è anche significativo l'ostracismo che alcuni dei corrispondenti ambienti dimostrano nei miei riguardi. Sulla Germania che, sotto vari riguardi, aveva già offerto un suolo piú fecondo, non vi è quasi piú da contare: al crollo militare ha fatto sèguito, in tale nazione, uno sfaldamento interiore, intellettuale e spirituale, una insofferenza quasi nevrotica per ogni interesse o idea superiore. Alcune eccezioni non impediscono che dovunque « il deserto cresca ».

In Italia fuor dal campo pubblicistico o in margine alla politica, ho saputo di piccoli gruppi inspirantisi alle idee che io ho fatto conoscere. Fra l'altro, si è formato a Genova un « Centro di Studi Evoliani » e una iniziativa analoga è stata presa in Francia. Finora in questo campo non sembra però essersi delineato nulla che abbia un carattere di rilievo e che rappresenti un saldo inizio. Ma devo dire che i contatti che io mantengo si riducono all'essenziale, e le

mie possibilità di informazione diretta sono limitate. D'altra parte, si sono verificati anche casi di curiosi processi regressivi in persone che si sarebbe pensato fossero immunizzate da certi franamenti grazie a tutto ciò che di un superiore sapere era venuto a loro conoscenza, o anche soltanto alla loro preparazione culturale.

Comunque per chi voglia e possa riprenderlo e svilupparlo, penso di aver proposto e indicato già le cose piú essenziali in dominî molteplici; specializzarmi in ricerche particolari nell'uno o nell'altro di essi, mi sembra cosa priva di una ragione profonda: potrò anche farlo, ma solo perché non vi è nulla di meglio, a meno di smettere del tutto. Cosí per ora mi è venuto in mente di scrivere le presenti note, col duplice fine indicato al principio: anzitutto per fornire una specie di guida attraverso le mie opere, poi anche come approntamento di un materiale forse non inutile nel caso, problematico, che in un domani la mia attività venisse considerata nel suo insieme, per accertare quel che in essa eventualmente non si riduce ad una irrilevante contingenza.

Roma, gennaio 1972

INDICE